A NOTE ON THE ABŪDHĪYE

BY

RICHARD J. McCARTHY, S.J.

Professor Gibb has always shown a marked and fruitful interest in Arabic literature, both ancient and modern. As a very modest tribute to a great teacher and scholar, I offer him this little note on a contemporary song form which enjoys wide popularity in Iraq.

The abūdhīye (often shortened to būdhīye) is said to have originated in Kūt. Its real popularity, however, seems to date back about one hundred years and stems from the town of Sūq al-Shuyūkh in the liwa of Nāṣirīya. The language of the abūdhīye is southern (tribal) dialect. In form it is made up of two verses, that is, four hemistichs. The first three hemistichs end in the same word, but in each case the meaning of this final word is different. The fourth hemistich always ends in the syllable "-ye" (-ya). The best explanation of the name abūdhīye seems to be that it is a contraction of abū 'l-adhīya, literally, the father of harm or injury, that is, one who has suffered some harm or injury. Another, and less likely, explanation is that the name is really abū dhī ye pronounced as a single word. In this case, the name would be derived from the fact that the last syllable of the fourth hemistich is always "-ye".

The abūdhīye is also known by the name ḥische. This seems to be a tribal pronunciation of *ḥasaka*, the *nomen unitatis* of *ḥasak*—prickles, thorns, etc. Both names are apt enough, since the theme of the abūdhīye, or ḥische, is usually that of painful love or sorrow, though other themes also occur. The name ḥische seems to refer to the form as a type, while abūdhīye refers to the form as sung. We may distinguish two kinds of abūdhīye: that which is a paraphrase or a development of some literary verse or verses, and that which is an original composition.

The best way to give the reader an idea of the abūdhīye is to give some examples. I shall transliterate the examples, since this is the easiest way to indicate (approximately) the pronunciation. The *fatḥa* is transliterated by "a" and by "e". In the latter case it is to be pronounced like the "e" in our English words: let, bet, get. Qāf is usually a hard "g" (as in: go), and kāf is very often pronounced like

"ch" in "chin". I add rough translations and some necessary notes which may help the reader to appreciate the originals, but, unfortunately, I cannot indicate here the manner in which they are sung.

1. galbī mendires bihwāk ʿāmir
wene bshōgek ṣirit mejnūn ʿāmir
ʿase ʾl-bainī ū bainek yiẓill ʿāmir
ū kull in-nās khall tikhrab ʿalaiye!

My heart has not been ruined, it is filled with
love for you!
And I, through yearning for you, have become [like]
the madman of ʿAmir!
O that what is between me and thee may continue
to flourish,
And let all others be on bad terms with me!

Notes: This ḥische is a paraphrase of two verses of Abū Firās (meter: *ṭawīl*):

fa-laita ʾlladhī bainī wa-bainaka ʿāmirun
wa-bainī wa-baina ʾl-ʿālamīna kharābu!
idhā ṣaḥḥa minka ʾl-wuddu fa ʾl-kullu haiyinun
wa-kullu ʾlladhī fauqa ʾl-turābi turābu!

The literary form of *mendires* is *mā ʾndarasa*; *bihwāk*, *bi-hawāka*; and, in love poetry, the masculine or feminine may be used. The first *ʿāmir* means *full*; the second stands for the tribe ʿĀmir, of which Lailā and her *majnūn*, Qais, were members; the third means *flourishing*. The literary form of *wene* is *wa-anā*; *bshōgek*: *bi-shauqika*; *ṣirit*: *ṣirtu*; *ʿasā*, in *ʿase ʾl-bainī*, has an optative sense, and the "l" is a contracted spoken form of *alladhī*; *khall*: *khallī*; the verb *tikhrab* has the meaning of *severing relations with*, or *being on bad terms with another*. The conjunction "wa" is elided before a vowel; before a consonant it is usually "ū".

2. yilūj il-galub bīhi jrūḥ māyeh
ʿalā wilfi ttireknī w rāḥ mā yeh
ʿalā ʾl-wādi bchait ū ḥiram māyeh —
shlōn īḥill ū hū dem ṣār maiyeh ?

My heart is agitated, in it a hundred wounds,
Because of my beloved who has left me and gone
and not come [back].

Over the valley I wept, and its water became illicit
[for me].
How could it be licit, when its water had become blood ?

Notes: This is a paraphrase of the literary verse:

bakaitu ʿalā 'l-wādī wa-ḥarramtu mā'ahu
wa-kaifa yaḥillu 'l-mā'u khālaṭahu 'l-damu ?

lāj, yilūj: *to move to and fro in agitation*; the first *māyeh*, *a hundred*; the second, a dialect pronunciation of *mā jā* (= *mā jā'a*); the third, mā'uhu; and the final *maiyeh* is another pronunciation of the third; *wilfī* is the literary *ilfī* (my friend, intimate, beloved); in *ttireknī*, the relative "l" is assimilated to "t" because of the initial "t" of the verb; *bchayt*: *bakaitu*; *shlōn* is the common word for "how" in Iraq and is really a contraction of *aiyu shai'in laun*; *īḥill* stands for *yiḥill*, the literary form being *yaḥillu*; *hū* stands for *huwa*.

3. tibessem wintifaḍ līlū besimhe
lejilhe lejraʿ il-ḥaiye bisimhe
yā būhe lā tiṣīḥilhe bisimhe
yikhiff ʿaglī witkhelli jnūn bīye !

Her mouth [besimhe] smiled and pearls were shaken off.
Because of her I would assuredly drink the serpent
with its venom [bisimhe].
O you her father, do not call to her by her name
[bisimhe],
[or] my mind will become light [feeble] and you will
put madness in me !

Notes: *tibessem* is the dialect form of *tabassama*; *wintifaḍ*: *wa 'ntafaḍa*; *līlū* is the dialect form of *lu'lu'*; *lejilhe*: *li-ajlihā*; *lejraʿ*: *la-ajraʿ*; *bisimhe* (line 2): *bi-sammihā*; *tiṣīḥilhe*: *tiṣīḥ lahā*; *ʿaglī*: *ʿaqlī*.

4. baʿad waiyāy māṣaddig waʿid lek
chithīr aẓhir imniʿyūbek waʿidd lek
bʿajd il-giṣab lō ḥiṭṭak waʿidlek
sena w tiṭlaʿ il-ḥanye dhīch hīye !

I shall no longer believe any promise of yours
to me!
I show many of your defects and enumerate [them]
to you.

Were I to put you in a cleft reed and straighten you,
After a year the bend [curve] would come out exactly
as it was!

Notes: *waiyāy* is another form of *wīyāy*; *wīya* (*wa-īyā*) is the common Iraqi word for *with*; *māṣaddig*: *mā uṣaddiq*; *chithīr*: *kathīr*; *imniʿyūbek*: *min ʿuyūbika*; *waʿidd*: *wa-aʿuddu*; *ʿajd il giṣab* (*qaṣab*), a piece of reed cut and stuck in the ground; *ḥiṭṭak*: *aḥuṭṭuka*; *waʿidlek*: *wa-aʿiddilek*, the literary form being *wa-uʿaddiluka* (there is a popular proverb which says: *dhail ich-chelib khallōh bil-guṣba arbaʿīn yōm ū metʿaddel*, "they put the dog's tail in the reed for forty days and it did not become straight"); *dhīch* is the dialect form of the feminine demonstrative.

5. gulli shbellelek yā jifin wendāk
ghidau mā yismaʿūn ibchāk wendāk
lau en hemmi bjibel chā ṣākh wendāk
tishaẓẓa w kil kitir ṣār ibnuwīye !

Tell me, O eyelid, what has wetted and moistened you !
They no longer hear your weeping and calling.
Were my care on a mountain, it would have sunk down
and been leveled
And been splintered, and every part would have been
scattered to a corner [of the world] !

Notes: *gulli*: *qul lī*; *shbellelek*: "sh" (= *aiyu shai*'), a dialect form of the interrogative *mā* or *mādhā*; *wendāk*: the first *wendāk* stands for the dialect *wa-neddāk*, the second, for *wa-nidā'aka*, the third, for *wa 'ndekka*; *chā*, for *chān* (= *kāna*); *ṣākh*, for *sākh*; *kil*: *kull*; *kitir* is the dialect form of *quṭr*; *nuwīye* stands for *ẓuwīye*, in the sense of corner (direction).

6. sumur yā bīḍ miʿjibnī shikilchen
tinūren mā tigillenlī shikilchen ?
lau en wāḥid ʿala ḥālī shikelchen —
ṭirīḥ ibshōgchen wislāl bīye !

Brown or white, your appearance pleases me.
You shine: won't you tell me what to say to you?
Should someone complain to you about my state —
[I am] prostrated by yearning for you and there is
consumption in me!

Notes: This *ḥische* and the next go together. The present one is said by a young man to a group of young women, and the following one is their reply to him; *yā*, dialect for *or*; *miʿjibnī*: *yiʿjibni*; in *shikilchen*, *chen* is a tribal form of the feminine plural suffix *kunna*; the first *shikilchen*, *shaklukunna*, the second, a contraction of *shagullilchen* (= *mā aqūlu lakunna*), the third, *shakā lakunna*; *tinūren* is tribal form of *tanurna*; *tigillenlī* stands for *taqulna lī*; *wislāl*: *wa-sill* (*silāl*, a dialect form).

7. shtibī minne tisāyilne shikilne ?
warid jūri bwaṣiṭ jenne shikilne.
lau en wāḥid ʿalā ḥwālek shikelne
ʿiṣarne z-zilif wisgaynāk maiyeh !

What do you want of us, asking about our appearance?
[We are] large roses planted in the midst of a paradise.
Had someone complained to us about your state(s),
We would have squeezed the hair on our temples and watered you with its water!

Notes: *shtibī*: *shtibtighī* (= *mādhā tabtaghī*); *shitrīd*: (= *mādhā turīdu*); *tisāyilne* (or: *tisāyinne*): *tusāʾilunā*; *shikilne* (or: *shikinne*): the first, *shaklanā*, the second, said to be the equivalent of *inshitelne* (we have been planted), the third (*shikelne*, or *shikenne*): *shakā lanā*; *warid jūrī* has been explained to me as meaning roses; *zilif* (plur *zlūf*): lock of hair of the temple; *wisgaināk*: *wa-saqaināk*.

8. tihezhez yā gabur wunfuḍ tarābīk
ḥabīb ir-rūḥ hen-nāyim tarāh bīk
lifāni ʾl-ʿīd waʿyūnī arāh bīk
tihenne bil-liḥid wāni ḍ-ḍiḥīye !

Shake, O grave, and throw off your earth!
You see, this one sleeping in you is the beloved of my spirit.
The feast has come to me, and my eyes see him in you.
The happy feast [to thee] in the grave, and I am the sacrificial victim!

Notes: The background of this *ḥische* is contained in a pathetic story, the authenticity of which is attested by witnesses who are still alive. Briefly, the story is this. A boy and a girl were very much in love,

but because their fathers were at enmity with each other they were prevented from seeing each other by their families. The boy sickened and felt death approaching. He managed to send a message to his sweetheart, and she set out secretly to visit him. On her arrival she learned that he had died, and that his body had just been carried off for burial in a distant place. She sold her trinkets to obtain the means of following, and arrived just after the body of her dead lover had been laid in the grave. The time was just before the Feast of the Sacrifices (*ʿīd al-aḍḥā*). She recited the *ḥische* at the grave, then collapsed and died. Her father, meanwhile, had followed her. When he arrived, she was dead, and he allowed those whom he had kept apart in life to be joined in the tomb. *gabur*: *qabr*; *tarābīk*: the first, for *turābaka*, the second, *tarā bīk* - *tarā*, literally *you see*, is used often as a parenthetical phrase equivalent to our *you know*, the third, *tarāhu bika*, [*my eyes*] *see him in you*; *hen-nāyim*: *hādha 'l-nā'im*; *life*, *yilfī*: *alfā*, *yulfī*; *tihenne*: expression of congratulation used on a feast; *ḍiḥīye*: *ḍaḥīya* —recall that the Feast of the Sacrifices (*aḍḥā*) was at hand.

9. ʿalaih tiʿtib ū demʿ il-ʿain minṣāb
tigulle gʿud yiẓill il-ḥaram minṣāb
mā tidri bdilīle bsehim minṣāb
lau en sālim nihaḍ rāʿi l-ḥamīye !

She [Zainab] reproaches him [al-Ḥusain] while the tears of the eye are poured forth.
She says to him: "Arise! The ḥaram is still being attacked!"
She knows not that he has been hit by an arrow in his heart:
Were he unhurt the zealous protector would have risen!

Notes: This is a part of the *abūdhīye al-Ḥusainīye* by Shaikh Khalaf al-Shawāy, which is a collection of thirteen *ḥisches* commemorating some of the circumstances surrounding the death of al-Ḥusain;— *minṣāb*: the first, a dialectical form of *munṣabb*, the second, *attacked* or *afflicted*, the third, *hit* or *struck*; *tigulle gʿud*: *taqūlu lahu 'qʿud*; *bdilīle*: *bi-dilīlihi* (*dilīl*: heart).]

10. tiwessaʿ jariḥ galbī w zād ʿirḍah
ū ṣirit lishām hādhe d-dehar ʿirḍah

ir-rejul lō mā dines bil-li'um ʿirḍah
jemīl ishmā yiṣil wishmā bzīyeh !

The wound of my heart has become enlarged and its width has increased,
And I have become a target for the arrows of this time [fate, destiny].
If a man's honor be not stained by baseness,
Whatever he bestows is beautiful, and beautiful whatever he wears!

Notes: This *ḥische*, which belongs to the gnomic (*ḥikam*) type, is a paraphrase of the verse of al-Samau'al:

idhā 'l-mar'u lam yadnas mina 'l-lu'mi ʿirḍuhu
fa-kullu ridā'in yartadīhi jamīlu.

ʿirḍah: the first, *ʿarḍuhu*, the second, *ʿurḍa*, the third, *ʿirḍuhu*; *lishām*: *lisihām*; *ishmā*: *ayyu shai'in mā*, that is, *whatever*; *yiṣil*: (*waṣala*) here in the sense of *give* or *bestow*, the nuance being *whatever he does*, or *is*; *bẓīyeh*: *bi ẓīyihi*.

11. ʿalaiye frāg ḥubbī ṣaʿib yō ʿan
id-diwāris min winīnī ʿalaih yōʿan
is-sibāʿ itmūt fi'l-ghābāt yōʿan
ū laḥm iḍ-ḍān lichlāb il-wuṭīye !

The parting of my love is hard upon me when it occurs.
The [very] ruins, because of my moaning for him, awake [become conscious, alert].
Lions die of hunger in the forests,
While the flesh of sheep is for the dogs of the earth!

Notes: this *ḥische*, also classed as gnomic, is based on the verse

tamūtu 'l-usdu fī 'l-ghābāti jūʿan
wa-laḥmu 'l-ḍa'nī ta'kuluhu 'l-kilābu

frāg: *firāq*; *yōʿan*: the first, *lau ʿanna*, or *matā ʿanna*, the second, the dialect form of the third person feminine plural of the imperfect of *waʿā* (*yaʿīna*), the third, the tribal pronunciation of *jūʿan*; *lichlāb*: *li-kilāb*; *il-wuṭīye* (*al-waṭī'a*): *lowland, earth, land.*

12. ʿiyūnī hāy min rabhe waʿadhe
is-sehar mā buraḥ ʿan ḥadhe waʿadhe

chithīr ikhwān min agʿud waʿidhe
lāchin bin-nāyibe shaḥḥau ʿalaiye !

My eyes—this is their promise [lot] from their Lord:
Wakefulness did not leave their boundaries nor go
beyond them.
Many are the friends [brothers] when I sit [start]
counting them,
But in time of misfortune they dwindle for me [are few] !

Notes: Another gnomic *ḥische* based on the verse

wa-mā akthara 'l-ikhwāna ḥīna taʿudduhum
wa-lākinnahum fī 'l-nā'ibāti qalīlu

hāy: the dialectic form of *hādhā* and *hādhihi*; *rabhe*: *rabbihā*; *waʿad-he*: the first, *waʿdihā*, the second, for *wa-ʿadāhā*, the third, *wa-aʿudduhā* (the change of the vowel after the *ʿain* is allowed); *buraḥ*: *bariḥa*; *ḥad-he*: *ḥaddihā*; *shaḥḥau*: *shaḥḥū* (the third person masculine plural of the perfect ends in *au* in the dialect).

13. min al-bāri bḥaqqine ktāb munzal
ʿan il-ḥaqq wabed haihāt menzil
ich-chān in-nōm shāf il-muqal menzil
menāzilne maḥall il-mejid hīye !

From the Creator a Book concerning us has been sent down.
Never—far from it!—will we veer from the Truth!
If sleep has seen [found] the eyes a dwelling,
Then our dwellings are the abode of glory!

Notes: This abūdhīye belongs to the class known as *fakhr* (glory, boasting). It is based on the verse

lā yanzilu 'l-majdu illā fī manāzilinā
ka-'l-naumi laisa lahu ma'wā siwā 'l-muqali

ktāb: the reference, of course, is to the Koran; *munzal*: a literary form (such forms occur occasionally in what is otherwise pure dialect); *wabed*: *wa-abadan* (the conjunction is really superfluous); *menzil*: in line 2, *mā nazillu*, in line 3, the ordinary word for dwelling; *ich-chān*: for *idhā kāna*.

14. minū mithli bhawa l-yihwāh khāṭar
tiʿanna w mā kisar lil-wilif khāṭir

si'alt ir-rīḥ ʿankum ḥīn khāṭar
ū ghairak bil-galub mā khiṭar līye !

Who, like me, has risked so much for the love of him
whom he loves,
[And] has endured hardship and has never disappointed
his beloved?
I asked the wind about you when it strutted by,
And no one but you has ever occurred to my heart!

Notes: This *ḥische*, of the very common amatory (*ghazal*) type, is based on the verse

wa-as'alu 'l-rīḥa ʿankum kulla-mā khaṭarat
wa-ghairukum fī fu'ādī qaṭṭu mā khaṭarā

minū: *man* (*man huwa*); *l-yihwāh*: *alladhī yahwāhu*; *kisar . . . khāṭir*: the idiomatic *kasara khāṭirahu*, meaning to *disappoint*, *offend*; *khāṭar* (line 3): really *khaṭar*, with the first *fatḥa* lengthened by poetic license; *līye*: *lī*.

It would be easy to multiply examples of the abūdhīye, or *ḥische*, since many hundreds of them have been composed. Many have also appeared in print. An interesting collection is that chosen by Hāshim Muḥammad al-Rajab and published about a year ago (1962) in Baghdad under the title: *Mukhtārat al-abūdhīya 'l-ʿirāqīya*. This collection contains more than two hundred examples, but it has no notes and is, therefore, almost unintelligible to readers (even Iraqi) who are not familiar with the dialect used in the abūdhīye. The examples I have given (most of them taken down from dictation) are, I think, sufficient to acquaint the reader with this interesting popular song form. To get the full effect, he would have to hear them sung. Though the abūdhīye is relatively short, the singing of it, according to one of the few standard melodies, lasts about ten minutes.

There is still much interesting work to be done on the dialect poetry and song of Iraq. I hope to be able to discuss the subject at greater length in a book devoted to the very lively and vivid spoken Arabic of Iraq.

RICHARD J. MCCARTHY, S.J.
Al-Hikma University, Baghdad

IBN TAIMĪYA'S AUTOGRAPH MANUSCRIPT ON *ISTIḤSĀN*: MATERIALS FOR THE STUDY OF ISLAMIC LEGAL THOUGHT

BY

GEORGE MAKDISI

The principle of *istiḥsān*, usually translated as juristic or personal preference, and compared with equity in Western law, is discussed by Islamic legal theorists in connection with the principle of qiyas, or analogical deduction. The mutual relationship of these principles, however, has often been confused by the theorists, and this confusion has been noted by Western scholarship. [1]

Istiḥsān, in its relationship with qiyas and *takhṣīṣ al-ʿilla*, or the limitation of the cause, forms the subject of Ibn Taimīya's treatise which we are publishing in these pages for the first time. Ibn Taimīya (d. 728/1328), celebrated hanbali theologian and jurisconsult, and unquestionably one of the foremost doctors whose thought continues to have its influence on modern Islam, shows at the outset that he was very much aware of this confusion. It was, in fact, the very reason for which he wrote the treatise. "These are principles", he says in reference to the three principles just mentioned, "concerning which there has been great confusion on the part of jurists, and there is urgent need for examining them with respect to many questions of the sacred law, its fundamental principles as well as its general applications." [2]

It is not my intention, on this occasion, to go into a study of the author's thought as set forth in this treatise. Rather I shall confine myself for the present to the description of the manuscript and to the editing of its text, reserving the study of its contents for another occasion, to be presented along with a translation of the text. Suffice it to say, at the present time, that this work on *istiḥsān* is closely related to another one on qiyas [3] by the same author. In the latter

---

[1] See *EI*, Supplement, s.v. "istiḥsān" (by R. Paret).

[2] See Arabic text, paragraph 2.

[3] The full title is: *al-Qiyās fī 'l-sharʿ al-islāmī wa-ithbāt annahu lam yarid fī 'l-islām naṣṣ yukhālif al-qiyās al-ṣaḥīḥ*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, 2nd edn. (Cairo,

work, the author's thesis was that there is nothing in the sacred law which could be contrary to a sound analogy. [1] He had been asked the question whether a correct analogical reasoning could possibly contradict an authoritative text, that is, the Koran or hadith. In the present work on *istiḥsān*, his thesis is an extension of that of the former work. In refutation of the view that *istiḥsān* is contrary to strict analogy, the present work propounds the thesis that a sound *istiḥsān* does not constitute a breach of a sound analogy, and that it is not lawful to deviate from a sound analogy in any case whatsoever. [2]

Heretofore, the only known reference to *istiḥsān* by Ibn Taimīya has been in connection with his discussion of the doctrine of utility or public interests (*masāliḥ mursala*). [3] Elsewhere it is dealt with somewhat more at length in a work on legal theory authored by three jurists of the Taimīya family, [4] preserved in manuscript in the Egyptian National Library in Cairo. [5] The present treatise of Ibn Taimīya is therefore the only known full-length work on the subject of *istiḥsān*, the study of which he considered to be of great importance.

The manuscript is written in the author's own handwriting, and is the only copy of this work known to exist. It is preserved in the Ẓāhirīya Library of Damascus which houses, among other works, the richest public collection of hanbali works. In addition to the individual volumes to be found in this library, there are, if my memory serves me well, 158 volumes referred to as *majāmīᶜ* (sing. *majmūᶜ*), each of which contains a number of works by various authors, bound together for convenience, and each individual work, for one reason or another, not considered to justify a separate binding. It is at the end of one of these volumes of miscellaneous collected works that the present one is found: *Majmūᶜ* 91, folios 325a to 333b, 9 folios in all.

The marginal and interlinear notations are all those of the author himself, with the exception of those found on the first page: (a) the

---

Salafīya Press, 1375/1955-1956); trans. into French by H. Laoust, in *Contribution à une étude de méthodologie canonique d' . . . Ibn Taimīya* (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939), 113-216.

[1] *Qiyās*, 7: *laisā fī 'l-sharīᶜati mā yakhālifu qiyāsan ṣaḥīḥan.*

[2] Cf. paragraph 47 of the Arabic text.

[3] Ibn Taimīya, *Majmūᶜat al-rasā'il wa 'l-masā'il*, V (5 vols., Cairo, 1341-49/1923-31), 22 ff.; see bibliography, *EI*, Supplement, s.v. "istiḥsān".

[4] Ibn Taimīya's grandfather, Majd al-Dīn Abū 'l-Barakāt (590-652 H.); his father, Shihāb al-Dīn ᶜAbd al-Ḥalīm (627-683 H.), and Ibn Taimīya himself (661-728 H.). Father and son, each in turn, had added to the original draft (*musauwada*) of the grandfather.

[5] Dār al-Kutub, MS *uṣūl al-fiqh* 150; see folios 178b-180a.

improvised title (٩ ورقات) في الاستحسان والقياس, (b) the two notes in the left margin يقاس and يقيسون, and (c) the note in the right margin لا أقيس على. The first represents a title chosen by a reader to describe the contents: "On *istiḥsān* and qiyas". This modern hand may have been that of a librarian or cataloger, who added "9 folios" next to the title. The other two notations were made to clarify places in the text which had become blotted with ink.

Ibn Kathīr, in writing about the works of his teacher, Ibn Taimīya, divides them into three categories: one category of works completed and left by the author in the stage of fair copy, another which was left incomplete, and a third, completed, but left in the stage of rough copy. [1]

It is to this third category that the present treatise of Ibn Taimīya on *istiḥsān* quite obviously belongs. At first glance, one gets the impression that it is nothing more than rough notes which have yet to be reworked into a treatise. The absence of the title page with the author's name, the crossing out of words throughout the treatise, and the marginal notes written in all possible directions and on all sides of certain pages, the absence of a colophon and date, all contribute to this general impression.

But as soon as one struggles successfully through the reading of certain parts of the manuscript, he realizes that there is here a complete work, and, of course, a work in that unmistakable hand of Ibn Taimīya. [2] Though we can neither give the date of the treatise nor the place in which it was written, we can say with certainty that it was written after the author wrote his treatise on qiyas. This becomes evident from a statement of his referring to the treatise on qiyas not by title but by a restatement of the thesis he propounded in that treatise. Thus in paragraph 48 of the present treatise, he refers to his treatise on qiyas by stating that the opinion he has just stated is the right one, and that he had propounded it in a separate work wherein he had established that there is nothing at all in the sacred law which is contrary to a sound analogy. [3] Written after the treatise

---

[1] Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa 'l-nihāya fī 'l-tārīkh*, XIV (Cairo, 1358/1939), 137.

[2] Cf. Khair al-Dīn al-Zarkalī, *al-Aʿlām* (2nd edn.), plates 100, 101 and 102, between pages 128-129, where there are specimens of Ibn Taimīya's handwriting and signature. His handwriting on plates 100 and 101 is clear and the words are, for the most part, supplied with diacritical points; that of plate 102 is exactly the type of rough copy handwriting found in the present manuscript.

[3] Cf. paragraphs 47-48 of the present text with Ibn Taimīya, *Qiyās*, 7 (see n. 1, p. 447 above).

on qiyas, this work on *istiḥsān*, which is, as already mentioned, the only known one by Ibn Taimīya on the subject, comes as an important addition to his ideas on the rational element in the methodology of Islamic law.

We have already said that the author brought the present work to completion, albeit as a rough copy. Whether he ever made a fair copy of it or not we do not know. Quite likely, if he had done so, he would have destroyed the present copy. If one may judge from his handwriting, and from the statement of his disciple Ibn Kathīr regarding the writing of his works, [1] one could venture to say that he preferred writing his works to dictating them, but that, being a prolific writer, he had neither the time nor the inclination to make fair copies of all of his rough ones.

An autograph manuscript is, of course, always welcome. It saves its editor all the time and effort which must go into the study of the genealogy of the manuscripts, or the hazardous guesswork that goes into the study of a unique manuscript not that of the author himself, or a group of manuscripts none of which is that of the author.

But an autograph manuscript by Ibn Taimīya is a mixed blessing. Whereas it does away with the problems just mentioned, it is all but illegible. Such works—and there are others which Ibn Taimīya has left in rough copy—present great difficulties of decipherment. This famous author's handwriting is difficult enough in fair copy; in rough copy he is well-nigh impossible to read. And this may be one of the reasons why this work of Ibn Taimīya has remained unpublished to this day.

One need only glance at the plates furnished with these introductory pages, and which represent the first and last folios of the manuscript, together with some of the intervening folios with full marginal notes, in order to see that the author had not meant his treatise to be presented to the public in its present state. It is obviously one of those works referred to in Ibn Kathīr's above mentioned third category of rough copy.

The critical notes appended to a manuscript such as the present one must, in some ways, part company with those of more ordinary manuscripts. For example, it would be impractical to note those words which have no diacritical points, a practice followed for manuscripts in general, where the lack of diacritical points is not the

[1] See above.

rule. To do so in the present case would amount to repeating in the apparatus criticus almost every word of the text. It would be easier for the reader to assume that all words are without diacritical points and to consider himself free to try all other possible combinations as alternatives to those chosen in the edited text, in those cases where there may be reason to suspect a misreading.

The handwriting is hurried and heedless, and, as a result, complicated throughout. Though diacritical points are rarely used—a time-saving practice—the complicated character of Ibn Taimīya's script is not due to this fact alone; it is due also to two other practices followed by him, no doubt also to save time: he does not always clearly or completely trace out the letters of his words, and he frequently skips letters altogether. [1] In some cases, he is consistent; as, for instance, when he skips the letter *mīm* after an initial letter such as *lām* or *yā'* (cf. الاله for الألهة), in compensation for which he slants the initial letter slightly to the left, nothing more.

Arabists familiar with manuscripts wherein diacritical points are lacking resign themselves to the fact that what appears to be the letter *bā'* in the initial or medial position, may also be one of four other letters: *tā'*, *thā'*, *nūn*, or *yā'*, and in the final position, it may be confused with *tā'* or *thā'*. With Ibn Taimīya, one must be prepared for a wider variety of possibilities. Thus, an initial *bā'*, in addition to those letters already mentioned, may also be *fā'*, *qāf*, or *mīm*; a medial *bā'*, a *fā'* or *qāf*; and a final *nūn*, a *qāf*. The prepositions *min* and *fī* are in many places indistinguishable, the decision being made in favor of one rather than the other thanks alone to the law of context. Quite often the medial letters *bā'*, *tā'*, etc. not only do not appear with diacritical points, they are among those which do not appear at all. As an example of the *fā'* written as an initial *bā'* or *yā'* and a *yā'* being skipped altogether, see the note in paragraph 94 where فيعطى is described as فعطا in the MS. In reality, like many other notes, it is my "interpretation" of Ibn Taimīya's actual script: بعطا.

Setting up a special alphabet for such a manuscript solves many but not all of the editor's problems, for the simple reason that the author is not consistent about the letters which he suppresses or slurs. In addition to the alphabet, a familiarity with the style of the author, with the literature on the subject and the technical terminology

[1] Compare the case of Ibn al-Bannā' in G. Makdisi, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad" in *BSOAS*, XVIII, (1956-57), plates I-III between pp. 16-17.

used, and especially a translation of the text, are the greatest insurance against misreadings, though these are perhaps never lacking in an edition of a manuscript such as this one.

It would take many pages to describe the peculiarities of Ibn Taimīya's handwriting, and many of these peculiarities cannot be adequately described. Thus we leave the rest to be seen by the reader himself, who may compare our text with the plates furnished. But there are other features of the manuscript which should be mentioned. Being a rough copy, the manuscript contains many individual words and groups of words crossed out by the author. Some were crossed out and replaced with others immediately afterwards on the same line, the author having modified his thought or his manner of expression while in the process of writing. Other words were crossed out and replaced by others written above the line, the modification having been made after the line or lines were written. Sometimes, when the words crossed out amounted to a line or so of writing, the last word *before* those crossed out appears again *after* them. Rather than a lapse on the part of the author, this may well be a deliberate repetition to show what words are in effect crossed out, namely, those found between the two identical words, the original one and its repetition. For there are words crossed out which bear only a faint trace of the pen across the word or any part thereof. Sometimes the author replaced some words without crossing these out (compare paragraph 93 of the Arabic text); and it is not always certain whether a given word or group of words was meant to be crossed out or not (compare paragraph 91). And finally, there are words which may be referred to as abbreviations; such as the letter *mīm* or the group of letters *māl* (where the *lām* is written as an initial, not a final letter), both standing for the name of Mālik.

On folio 331a, two-thirds of the way down, the author inserts a very lengthy marginal note into the text, an addition which he thought of making only after he had finished writing that page or, perhaps, the whole treatise. He begins this insertion on the left margin and continues it all around that page and the preceding one (not, as one would expect, the following one), ending it on the second preceding page with the final line written between lines 11 and 12, on folio 330a. In order to distinguish this final line from the text of that page, he wrote it upside down, as he did when writing at the top of the other two pages. This is to say, therefore, that the marginal notes on folios 330a, 330b and 331a constitute one lengthy addition to be

inserted into the text of folio 331a, and that they have nothing to do with 330a or 330b. It would be well to keep this in mind for possibly similar cases, where much time could otherwise be spent in an attempt to locate the place where the marginal note should be inserted in the text. When referring to these marginal notations in the apparatus criticus, the position of the text and the direction of the writing were described.

This fact alone, aside from showing that the treatise was not ready for the reading public, could also explain the absence of a title page, and a colophon giving the date and the author's signature.

The ultimate object in editing a text is to arrive at a result which comes as close as possible to the author's original. In the present case, we have the author's very own manuscript; all that we would normally need to do is reproduce it as it stands. Yet this is not what I have done, the reason being that the author himself would not have done it. I have therefore brought to the text all of those emendations I believe the author himself would have brought to it, had he made a fair copy of the manuscript at hand. This rough copy of Ibn Taimīya contains errors and lapses which he undoubtedly would have corrected in the process of making a fair copy. Therefore, my modifications have been made in the text itself, the lapses being relegated to the critical notes; as, for instance, لفظًا شرعيًّا عامًّا instead of لفط سرعى عام. The only changes made in the text itself which the author would not have made are those of an orthographical nature: مالك instead of ملك ; واحراه / وإجراؤه ; مساحروا / متأخرو ; مسله / مسألة ; صلوبه / صلاته ; whereas I have allowed the word الفهمه, written as such several times (plus diacritical points), to stand as it is, indicating the more usual form القهقهة in the notes. When the author caught his own errors and corrected them, I have indicated these in the notes with the abbreviation "mod." (modified); as, for instance, لم يقيس being changed to the correct لم يقس. Where the author has left out some obvious words these were restored between brackets; as, for instance صلّى الله [عليه وسلّم] (see paragraph 76) and the reverse case, [صلّى الله] عليه وسلّم (see paragraph 8). It is not entirely certain that the omissions here were not intentional, for the purpose of saving time, especially in a formula as well known as this one. (Ibn ʿAqīl, among others, makes consistent use of صلّى الله عليه which formula, though it leaves out وسلّم, amounts to a complete, meaningful sentence). A question mark indicates uncertain readings, and an ellipse, one or more words which could not be read or where I did not care to risk a reading.

No attempt was made to point out those places where words were crossed out, or what they were (in places where they were left in a legible state); nor was an attempt made to point out where words were written above or below the lines. Such cases occurred only too frequently in this rough copy, and to take cognizance of each and every one of them would unduly encumber the apparatus criticus. No doubt this particular manuscript of Ibn Taimīya affords us an excellent opportunity to study the author's writing as exemplified in one of his treatises in the making. But no description given in the apparatus criticus can take the place of a comparison of the manuscript itself (a third of which is represented in the plates furnished) with the edited text.

As in the case of two previous works, [1] my primary interest in the present one stemmed from a desire to collect all materials having a bearing on the thought of Ibn ʿAqīl (d. 513/1119). [2] Since many of the works of this eminent doctor of Islam are still lost, those of such of his successors as Ibn Taimīya become indispensable both as a supplementary source on Ibn ʿAqīl's thought and a possible guide to its place in the currents of thought which followed his period. From a more general point of view, Ibn Taimīya's works are indispensable for the study of the development of Islamic religious thought up to the fourteenth century; and this is due both to the fact that he stands among the greatest scholars of Islam, as well as to the progress which had been made in the methods and techniques of scholarship by the time he had begun to make his contributions. [3]

---

[1] Ibn al-Bannāʾ's autograph diary (see previous note) and Ibn Qudāma's refutation of Ibn ʿAqīl (see G. Makdisi, *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology* [London, 1962]).

[2] On Ibn ʿAqīl, see my recent work, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionnaliste au XI° siècle* (Damas: Institut Français de Damas, 1963).

[3] In the apparatus criticus I have used the abbreviation "mod." to designate those words which the author himself modified by rewriting them; I have used "w.p." to indicate that the words singled out for comment in the footnotes are as they appear in the MS except for the absence of diacritical points ("without points").

The title chosen for this treatise of Ibn Taimīya, namely مسألة الاستحسان, is written several times by a later hand on folio 340a of *Majmūʿ* 91. I chose it for its appropriateness. The treatise itself ends several folios before; the entervening folios are blank.

[مسألة الاستحسان]

1. [f° 325a] | الحمد لله نستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا ؛ من يهده الله فلا مضلّ له ، ومن يضلل فلا هادي له ؛ ونشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له ، ونشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ، صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم تسليماً .

2. فصل في الاستحسان ، وتخصيص العلّة ، وموضع الاستحسان هل يُقاس عليه أم لا ، وما يرد من الأحكام الثابتة بالنصّ والإجماع ويُقال إنّها مخالفة للقياس . فإنّ هذه قواعد كثر اضطراب الناس فيها ؛ والحاجة ماسّة الى تحقيقها في كثير من مسائل الشريعة أصولها وفروعها .

* * *

3. أمّا الاستحسان فالمشهور من معانيه أنّه مخالفة القياس لدليل . وقد يُراد به غير ذلك . والعلماء في لفظه ومعناه المذكور على ثلاثة أقوال . منهم من ينكر هذا اللفظ مطلقاً ؛ وهم نفاة القياس كداود وأصحابه ، وكثير من أهل الكلام من المعتزلة والشيعة وغيرهم . فليس عندهم في أدلّة الشرع لا قياس ولا استحسان .

4. ومنهم من يقرّ به بهذا المعنى ، ويجوّز مخالفة القياس للاستحسان ، ويعمل بالقياس فيما عدا صورة الاستحسان . وهذا هو المعروف عن أبي حنيفة وأصحابه .

5. ومنهم من ذمّ الاستحسان تارةً ، وقال به تارةً ، كالشافعيّ وأحمد بن حنبل ومالك[1] وغيرهم . ففي كتب مالك وأصحابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع . والشافعيّ قال : من استحسن فقد شرع . وتكلّم في إبطال الاستحسان ، وبسط القول في ذلك . وكان من أعظم الأئمّة إنكاراً له . وصنّف (؟) و . . . (؟) بلفظ الاستحسان كما قال . وهو الذي عليه أصحابه في أصول الفقه . ومع هذا فقد قال : أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهماً . ولهذا حُكي للشافعيّ في الاستحسان قولان : قديم وجديد .

6. وكذلك أحمد بن حنبل نقل عنه أبو طالب أنّه قال : أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئاً خلاف القياس قالوا : نستحسن هذا وندع القياس . فيدعون الذي يزعمون أنّه الحقّ بالاستحسان . قال : وأنا أذهب الى كلّ حديث جاء ولا أقيس عليه .

7. قال القاضي أبو يعلى : وظاهر هذا يقتضي إبطال القول بالاستحسان ، وأنّه لا

---

[1] ومال : ومالك MS; author's abbreviation for Mālik. Cf. below, paragraph 21.

Incipit, f° 325a (Ẓāhirīya, *Majmūʿ* 91)

fos 329b-330a (Ẓāhirīya, *Majmūʿ* 91)

fos 330b-331a (Ẓāhirīya, *Majmūʿ* 91)

Explicit, f° 333b (Ẓāhirīya, *Majmūʿ* 91)

يُقاس[1] المنصوص عليه على المنصوص عليه . قلت : مراد أحمد : إنّى استعمل النصوص كلّها ، ولا أقيس على[2] أحد النصّين قياساً يعارض النصّ الآخر. كما يفعل من ذكره حيث يقيسون[3] على أحد[4] النصّين ثمّ يقيسون موضع الاستحسان إمّا لنصّ أو غيره . والقياس عندهم يوجب العلّة الصحيحة . فينقضون العلّة التي يدّعون صحّتها مع تساويها في محالّها .

8 | وهذا من أحمد يبيّن أنّه يوجب طرد العلّة الصحيحة ، وأنّ انتقاضها مع [f° 325b] تساويها في محالّها يوجب فسادها . ولهذا قال : لا أقيس على أحد النصّين قياساً ينقض النصّ[5] الآخر. فإنّ ذلك يدلّ على فساد القياس . وهو يستعمل مثل هذا في مواضع مثل حديث أبي سلمة عنه وفيه قوله صلّعم : إذا أراد أحدكم أن يضحّي ودخل العشر فلا يأخذ من شعره ولا من بشرته شيئاً ، مع حديث عائشة : كنت أفتل قلائد هدي رسول الله [صلّى الله] عليه وسلّم، ثمّ يبعث به وهو يقيم ، فلا يُحرَم عليه شيء ممّا يُحرَم على المحرم .

9. والناس في هذا على ثلاثة أقوال . منهم من يرى بين الهدي والأضحيّة في المنع ويقول : إذا أرسل المحرم هدياً لم يحلّ حتّى يُنحَر ، كما يُروَى عن ابن عبّاس وغيره . ومنهم من يرى بينهما في الإذن ويقول : بل المضحّي لا يُمنَع عن شيء كما لا يُمنَع المهدي . فيقيسون على أحد النصّين ما يعارض الآخر.

10. وفقهاء الحديث كيحيى بن سعيد والشافعيّ وأحمد بن حنبل وغيرهم عملوا بالنصّين ، ولم يقيسوا أحدهما على الآخر: كما أنّ الله لمّا أحلّ البيع وحرّم الربا لم يقس[6] المسلمون أحدهما على الآخر؛ وإنّما هذا قياس المشركين . وكذلك لمّا أحلّ الذكيّ وحرّم

---

[1] يُقاس: written in left margin without points or vocalization.

[2] ولا أقيس على: partly blotted out with ink, written by another hand in the right margin, vertical upward position.

[3] Blotted out except for the unpointed first letter (*yā'*) and the sign (ˇ) for the letter *sīn*; the word is written by another hand in the left margin, vertical upward position.

[4] Partly blotted out; not written in margin.

[5] ينقض النصّ: نقضه النصه MS; lapsus calami, the final letter of both words being superfluous; could also be read ينقضه النصّ with no violence done to the meaning of the sentence; but compare similar sentences in paragraphs 7 and 9.

[6] يقس: mod.

الميتة لم يقيسوا أحدهما على الآخر؛ بل هذا قياس المشركين. وكذلك لمّا جاء[1] الكتاب والسنّة بالقرعة وجاءا[2] بتحريم القمار لم يقيسوا هذا على هذا ؛ بل أجازوا القرعة وحرّموا الميسر والاستقسام بالأزلام ، بخلاف من جعل القرعة من القمار أو من الاستقسام بالأزلام[3] ولم يعلّق بها حكماً. وأحمد أكثر الفقهاء عملاً بالقرعة لما كان عنده فيها من النصوص والآثار.

11. وكذلك عند أحمد وغيره من فقهاء الحديث ، لمّا أمر النبيّ صلّعم الناس إذا صلّى الإمام قاعداً أن يصلّوا قعوداً أجمعين ، ثمّ لمّا افتتحوا الصلاة قياماً أنهى[4] بهم قياماً ؛ عمل بالحديثين ، ولم يقس[5] على أحدهما قياساً يناقض الآخر ويجعله منسوخاً ، كما فعل طائفة من الفقهاء كالشافعيّ والحميديّ وغيرهما.[6] واستدلّ هو وغيره بأنّ الصحابة بعده لمّا صلّوا جلوساً أمروا مَنْ خَلْفَهم بالجلوس. وقد شهدوا صلاته[7] في آخر عمره ، مثل أُسَيْد بن الحُضَيْر وهو من أفضل السابقين الأوّلين من الأنصار. وذلك في عهد أبي بكر فإنّه قُتل في قتال المرتدّين من حنيفة أتباع مسيلمة الكذّاب.

12. [f° 326a] وقد قال أحمد بالاستحسان المخالف للقياس في مواضع ، كقوله في رواية صالح[8] في المضارب : إذا خالف فاشترى غير ما أمر به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا أجرة مثله ، إلّا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله ، فيذهب. قال : وكنت أذهب الى أنّ الربح لصاحب المال ، ثمّ استحسنت.

13. وقال في رواية الميمونيّ : أستحسن أن يتيمّم لكلّ صلاة ، ولكنّ القياس أنّه بمنزلة الماء حتّى يحدث أو يجد الماء.

14. وقال في رواية المروذيّ: يجوز شرى أرض السواد ولا يجوز بيعها. فقيل له :

---

[1] حات : جاء MS. The author's original sentence was جاءت السّنة بالقرعة; he then crossed out the second and third words, replacing them with الكتاب والسّنة بالقرعة but forgetting to change the verb from جاءت to جاء to re-establish agreement between verb and subject.

[2] وحا : وجاءا MS.

[3] بالارلارم : بالأزلام MS.

[4] انها : أنهى MS.

[5] Mod.

[6] وغيره : وغيرهما MS. w.p.

[7] صلوبه : صلاته MS.

[8] صلح : صالح MS.

كتف يُشترى ممّن لا يملك؟ فقال : القياس كما تقول ولكن هو استحسان . واحتجّ بأنّ أصحاب النبيّ صلّعم رخّصوا في شرى المصاحف وكرّهوا بيعها . وهذا يشبه ذاك .

15. وقال في رواية بكر بن محمّد فيمن غصب أرضاً وزرعها : الزرع لربّ الأرض وعليه النفقة ؛ وليس هذا شيئاً يوافق القياس ، [ولكن][1] أستحسن أن يدفع إليه نفقته .

16. وقد جعل القاضي أبو يعلى المسألة على روايتين . ونصر هو وأتباعه كأبي الخطّاب وابن عقيل وابن [الزاغونيّ؟][2] القول بالاستحسان كقول أصحاب أبي حنيفة . وفسّر هؤلاء وهؤلاء الاستحسان الذي يقولون به بأنّه ترك الحكم الى حكم هو أولى منه . وقيل : هو أولى القياسين . قالوا – وهذا لفظ القاضي – : والحجّة التي نرجع إليها في الاستحسان فهي الكتاب تارة والسنّة أخرى والإجماع ثالثة . والاستدلال يترجّح شبه بعض الأصول على بعض . كما قلنا بالاستحسان لأجل الكتاب في شهادة أهل الكتاب على المسلمين في الوصيّة في السفر إذا لم نجد مسلماً .

17. قال : وممّا قلنا فيه بالاستحسان للسنّة فيمن غصب أرضاً وزرعها ، فالزرع لربّ الأرض وعلى صاحب الأرض النفقة لصاحب الزرع ؛ لحديث رافع بن خديج عن النبيّ صلّعم : من زرع في أرض قوم فالزرع لربّ الأرض وله نفقته . وقد كان القياس أن يكون الزرع لزارعه .

18. قال : وممّا قلنا فيه بذلك الإجماع جواز سلم الدراهم والدنانير في الموزونات . وكان القياس أن لا يجوز ذلك لوجود الصفة المضمومة الى الجنس وهي الوزن ، إلّا أنّهم استحسنوا فيه للإجماع .

19. قلت : ومن ذلك أنّ نفقة الصغير وأجرة مرضعه على أبيه دون أمّه بالنصّ والإجماع . والقياس ، عند من يجعل النفقة على كلّ وارث بفرض أو تعصيب أو على كلّ ذي[3] رحم محرم أو على عمودي النسب مطلقاً، أن يكون على الأبوين . وكذلك يقولون

---

[1] The context requires the addition of this word, corroborated in the same quotation cited in the MS on *uṣūl al-fiqh* attributed to the Taimīya family, Dār al-Kutub Library, Cairo, *Uṣūl al-fiqh* 150, f° 179a, line 5 from botton of page.

[2] كأبي الخطّاب وابن عقيل وابن: this insert is written by the author above the line, between وأتباعه and كقول. See Ibn Taimīya, *Minhāj al-sunna*, 4 vols. (Cairo: Būlāq, 1321-22/1903-04), *passim*, where this trio of Hanbali jurisconsults is frequently mentioned among the disciples of Qadi Abū Yaʿlā.

[3] MS دى كل : كلّ ذي .

جواز إجارة الظئر بأنّه بالنصّ والإجماع على خلاف القياس ؛ بل وقد يقولون بجواز الإجارة ، بل وجواز القرض والقراض وغير ذلك ، على خلاف القياس للإجماع .

20. لكن إذا أيّدوا معنىً يقتضي التخصيص مثل الحاجة قيل : هذا يقول به جميع الأئمّة ، بل جميع علماء السنّة ، مثل إباحة الميتة للمضطرّ للضرورة ، وصلاة المريض قاعداً للحاجة ، ونحو ذلك . وإنّما يتنازعون إذا لم يظهر في إحدى الصورتين معنىً يوجب الفرق .

21. [f° 326b] ولهذا فسّر غير واحد الاستحسان بتخصيص العلّة ، كما ذكر ذلك أبو الحسين البصريّ والرازيّ وغيرهما . وكذلك هو . فإنّ غاية الاستحسان الذي يُقال فيه إنّه يخالف القياس حقيقة تخصيص العلّة . والمشهور عن أصحاب الشافعيّ منع تخصيص العلّة ، وعن أصحاب أبي حنيفة القول بتخصيصها ، كالمشهور عنهما في منع الاستحسان وإجازته . ولكن في مذهب الشافعيّ خلاف في جواز تخصيص العلّة ، كما في مذهب مالك وأحمد . ومن الناس من حكى قول الأئمّة الأربعة جواز تخصيص العلّة . وقد ذكر أبو إسحاق[1] بن شاقلا عن أصحاب أحمد في تخصيص العلّة وجهين . ومن الناس من يحكي ذلك روايتين عن أحمد . والقاضي أبو يعلى وأكثر أتباعه كابن عقيل [وغيره][2] يمنعون تخصيص العلّة مع قولهم بالاستحسان ، وكذلك أصحاب مالك .[3]

22. وأمّا أبو الخطّاب فيختار تخصيص العلّة موافقة لأصحاب أبي حنيفة . فإنّ هذا هو الاستحسان كما تقدّم . وهؤلاء يجوّزون تخصيصها بمجرّد دليل يدلّ على التخصيص ، وإن لم يبيّن اختصاص صورة النقض فقدان شرط أو وجود مانع . وهذا حقيقة ما ذكره القاضي وهؤلاء في الاستحسان ، كما ذكره في الأمثلة .

23. ولكنّ القاضي وغيره ممّن يقول بالاستحسان ومنع تخصيص العلّة فرّقوا بينهما . فقالوا – واللفظ للقاضي – : لا يجوز تخصيص العلّة الشرعيّة ، وتخصيصها نقضها . قال : وقد قال أحمد في رواية الحسين بن حسّان : القياس أن يُقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كلّ أحواله ، فأمّا إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فهذا خطأ . قال : وهذا الكلام يمنع من تخصيصها . قال : وقد ذكر أبو إسحاق[4] – يعني ابن شاقلا – في شرح الخرقيّ فقال :

[1] اسحق : إسحاق MS.

[2] وغيره: added for the context. The author had begun to write something after the word عقيل, but crossed it out.

[3] م : مالك (initial *mīm*); another abbreviation by the author for Mālik; compare his abbreviation for the same name in paragraph 5.

[4] اسحق : إسحاق MS.

أصحابنا على وجهين : منهم من يرى تخصيص العلّة ، ومنهم من لا يرى ذلك . قال : وقد ذكرها أبو الحسن الخرزيّ في جزء فيه مسائل من الأصول : لا يجوز تخصيصها . قال : وقول أحمد " القياس كان يقتضي أن لا يجوز شرى أرض السواد لأنّه لا يجوز بيعها " ليس بموجب لتخصيص العلّة ، فإنّها في حكم خاصّ . وما ذكر أحمد إنّما هو اعتراض النصّ على قياس الأصول في الحكم العامّ . وقد يُترَك قياس الأصول للخبر .

24. ولذلك أجاب من احتجّ على جواز تخصيصها بالاستحسان فقال : فإن قيل : أليس قد قال أحمد في رواية المروذيّ – < وقد قيل : كيف يُشترى ممّن لا يملك ؟ فقال – : القياس كما تقول وإنّما هو استحسان ؟ واحتجّ بقول الصحابة في المصاحف . ثمّ قال في الجواب : قيل : >[1] تخصيص العلّة ما منع من جريها في حكم خاصّ .

25. وما ذكره أحمد إنّما هو اعتراض النصّ على قياس الأصول . ولأنّهم قد يقولون في الاستحسان عن قياس وعن غير قياس فامتنع أن يكون معناه تخصيص بدليل . < وقد ناقضه أبو الخطّاب . >[2]

[f° 327a] 26 | وهذا الذي ذكره القاضي قد ذكره كثير من العلماء فيما إذا عارض النصّ قياس الأصول ، فقالوا بقدم النصّ . واختلفوا فيما إذا عارض خبر الواحد قياس الأصول ، كخبر المصرّاة ونحوه . وأمّا الأوّل فمثل حمل العاقلة . فإنّهم يقولون : هو خلاف قياس الأصول . وهو ثابت بالنصّ والإجماع . وهذا يذكره بعض الناس قولاً ثالثاً في تخصيص العلّة . ويذكرون قولاً رابعاً . وهو أنّه يجوز [تخصيص][3] المنصوصة دون المستنبطة . وأكثر الناس في التخصيص من أصحاب الشافعيّ وأحمد ، كابن حامد وأبي الطيّب والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وغيرهم ، يقولون : إذا خُصّت المنصوصة تبيّنّا أنّها نقض العلّة وإلاّ فلا يجوز تخصيصها بحال .

27. وهذا النزاع إنّما هو في علّة قام على صحّتها دليل كالتأثير والمناسبة . وأمّا إذا اكتُفي فيها بمجرّد الطرد الذي لا يُعلَم خلوّه عن التأثّر والسلامة عن المفسدات فهذه تبطل بالتخصيص باتّفاقهم . وأمّا الطرد المختصّ الذي يُعلَم خلوّه عن المعاني المعبرّة فذاك لا يُحتَجّ به عند أحد من العلماء ولا المعبّرين .

[1] Right margin, one line, vertical upward position.

[2] Right margin, bottom of page, horizontal position; added later by the author; meant to follow the last line of f° 326b.

[3] تخصيص: added because of the context. The author had written تخصيصها which he then crossed out, without replacing it with تخصيص.

28. وأمّا النزاع في الطرد الشبهيّ ، كالمجوّزات الشبهيّة التي يحتجّ بها كثير من الطوائف الأربعة لا سيّما قدماء أصحاب الشافعيّ ، فإنّها كثيرة في حججهم أكثر من غيرهم .

29. [f° 327b] والتحقيق في هذا الباب أنّ العلّة تُقاس على العلّة التامّة ، وهي المستلزمة لمعلولها . فهذة متى انتقضت بطلت بالاتّفاق . وتُقاس على العلّة المقتضية أدلّاء وتُسمّى المؤثّرة ، ويُسمّى السبب دالاً ودليل العلّة ونحو ذلك . فهذه إذا انتقضت لفرق مؤثّر يُفرّق فيه بين صورة النقض وغيرها من الصور لم تفسد . ثمّ إذا كانت صورة الفرع التي هي صورة النزاع في معنى صورة النقض أُلحقت بها . وإن كانت في معنى صورة الأصل أُلحقت بها . فمن قال " إنّ العلّة لا يجوز تخصيصها مطلقاً لا لفوات شرط ولا لوجود مانع " فهذا مخطىء قطعاً ، وقوله مخالف لإجماع السلف كلّهم : الأئمّة الأربعة وغيرهم . فإنّهم كلّهم يقولون بتخصيص العلّة لمعنى يوجب الفرق . وكلامهم في ذلك أكثر من أن يُحصر . وهذا معنى قول من قال : يخصّصها مذهب الأئمّة الأربعة .

30. والقول بالاستحسان المخالف للقياس لا يمكن إلّا مع القول بتخصيص العلّة . وما ذكروه من اعتراض النصّ على قياس الأصول فهو أحد أنواع تخصيص العلّة . . . .[1] لكون العلّة تقبل[2] التخصيص في الجملة . وأمّا من جوّز تخصيص العلّة بمجرّد دليل لا يبيّن الفرق بين صورة التخصيص وغيرها فهذا مورد النزاع في الاستحسان المخالف للقياس وغيره .

31. ثمّ هذه العلّة إن كانت مستنبطة وخُصّت بنصّ ولم تبيّن الفرق المعنويّ بين صورة التخصيص وغيرها فهذا أضعف ما يكون . وهذا هو الذي كان ينكره كثيراً الشافعيّ وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم . وكلام أحمد في ما تقدّم أراد به هذا . فإنّ العلّة المبيّنة لم تُعلَم صحّتها إلّا بالرأي ، فإذا عارضها النصّ كان مبطلاً لها . والنصّ إذا عارض العلّة دلّ على فسادها ، كما أنّه إذا عارض الحكم الثابت بالقياس دلّ على فساده بالإجماع .

32. وأمّا إذا كانت العلّة المنصوصة وقد جاء نصّ بتخصيص بعض صور العلّة فهذا ممّا لا ينكره أحمد ، بل ولا الشافعيّ وغيرهما . كما إذا جاء نصّ في صورة ونصّ يخالفه في صورة أخرى لكن بينهما شبه لم يقم دليل على أنّه مناط الحكم فهؤلاء يقرّون النصوص ولا يقيسون منصوصاً على منصوص يخالف حكمه . بل هذا من جنس الذين قالوا : إنّما البيع مثل الربا .

---

[1] Two or three words which remain illegible for me.
[2] Mod.

وهذا هـو الذي قال أحمد فيـه : أنا أذهب الى كلّ حديث كما جاء ولا أقيس عليـه – أي لا يقيس عليه صورة الحديث الآخر – فأجعل الأحاديث متناقضة وأدفع بعضها ببعض ، بل استعملها كلّها .

[f°328a] 33. | والذين يدفعون بعض النصوص ببعض يقولون : الصورتان سواء لا فرق بينهما . فيكون أحد النصّين ناسخاً للآخر . ومثل هذا كثيراً ما يتنازع فيـه فقهاء الحديث ومن ينازعهم[1] ممّن يقيس منصوصاً على منصوص ويجعل أحد النصّين منسوخاً لمخالفته قياس النصّ الآخر في طيّ هذا القياس .

34. وبقي الأمر دائراً هل دلّ الشرع على التسوية بين الصورتين حتّى يُجعَل حكمهما سواء ويُجعَـل الحكم الوارد في إحداهما منسوخاً بالحكم المضادّ لـه الوارد في الأخرى ، كما يقوله من يجعل القرعة منسوخة بآية الميسر . وأمر المأمومين بأن يتبعوا الإمام ، فإذا كبّر كبّروا ، وإذا ركع ركعوا ، وإذا صلّى جالساً صلّوا جلوساً ، أُحمل منسوخاً بدوام قيامهم في الصلاة التي صلّوا بعضها خلف إمام قائم وباقيها خلف إمام قاعد ؟ ويجعلون[2] حديث الأضحيّة والهدي أحدهما منسوخاً بالآخر . <ويجعلـون قطـع جاحد العاريـة منسوخاً[3] – إذا سلّموا أنّه قطعها لذلك – منسوخاً[3] بقوله : ليس على المختلس ولا المنتهب ولا الخائن قطع[4] . > ويجعلون[5] العقوبـة الماليّـة منسوخـة بالنهـي عن إضاعة المال . ويجعلون[5] تضعيـف الغرم على من ذُرّي عنه القطع منسوخاً بقوله : *وجزاء سيّئة سيّئة مثلها*.[6] ويجعلون[7] تقضيـة ما شرطه النبيّ صلّعم بينه وبين المشركين في الهدنة منسوخاً بقوله : من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل . وكثير ممّا يدّعونه في الناسخ لا يعلمون أنّه قيل بعد المنسوخ .

35. فهذا ونحوه من دفع النصوص البيّنة الصريحة بلفظ مجمل أو قياس هو ممّا كان

---

[1] ينازعهم: followed by من at the end of the line, then by ممّن at the beginning of the next line.

[2] ويجعلون: ويجعل MS; this verb is repeated by the author more than once in this section, first in the singular then modified to the plural in order to put them in agreement with the same verb in the marginal note; this is one of those he failed to modify; see others below.

[3] منسوخاً: author's repetition.

[4] Left margin, three lines, vertical upward position.

[5] ويجعلون: modified by the author to agree with the same verb in the marginal note.

[6] Kor. XLII, 40.

[7] ويجعلون: ويجعل MS, written twice, once at the end of the line, and again at the beginning of the next line; the author failed to modify this one.

ينكره أحمد وغيره. وكان أحمد يقول: أكثر ما يخطىء الناس من جهة التأويل والقياس. وقال: ينبغي للمتكلّم في الفقه أن يجتنب هذين الأصلين المجمل والقياس. ومراده أنّه لا يُعارَض بهما ما ثبت بنصّ خاصّ ولا يُعمَل بمجرّدهما قبل النظر في النصوص والأدلّة الخاصّة المقيّدة. والعامّ والمطلق يدخل في معنى كلامه وكلام غيره من الأئمّة كالشافعيّ وغيره، في المجمل. لا يريدون بالمجمل ما لا يُفهَم معناه، كما يظنّه بعض الناس، ولا ما يستقلّ بالدلالة. فإنّ هذا لا يجوز الاحتجاج بـه بحال. وأمّـا إذا جاء نصّان بحكمين مختلفين في صورتين وثَمّ صور مسكوت عنها فهل يُقاس القياس هو مقتضى أحد النصّين، فما سُكت عنه نلحقه به وإن لم نعرف المعنى الفارق بينه وبين الآخر.

36. فهذا هو الاستحسان الذى نتورّع منه فكثير من الفقهاء يقول[1] به كأصحاب أبي حنيفة وكثير من أصحاب أحمد وغيرهم[2]. وهذا هو الذي ذكره القاضي بقوله: اعترض النصّ على قياس الأصول. وهو في الحقيقة قول بتخصيص العلّة، كما تقدّم. ومن لم يجوز تخصيصها إلّا بفارق بين صورة التخصيص وغيرها يقول: لا بدّ أن يُعلَم الجامع أو الفارق، فليس إلحاق المسكوت [عنه] بأحد النصّين بأولى من إلحاقه بالآخر. وإذا عُلم المعنى في أحد النصّين ولم يُعلَم في الآخر وجاز أن يكون المسكوت عنه في معنى هذا ومعنى هذا لم يُلحَق بواحد منهمـا إلّا بدليـل. وإذا عُلـم المعنى في أحـد النصّين ووجوده في المسكـوت عنـه ولم يُعلَم المعنى في الآخر فهذا أقوى من الذي قبله. فإنّه هنا قد عُلم مقتضى القياس الصحيح وشموله لصورة السكوت. وأمّا وجود الفارق فيه فمشكوك فيه. وهذا نظير أخذ أحد بالنصوص الواردة في سجود سهو. فما كان فيها قبل السلام[3] أخذ به، وما [كا]ن بعد السلام[3] أخذ [به]، وما لم يجىء فيه نصّ ألحقه بما قبل السلام[3] لأنّه القياس عنده.

37. | وتحقيق هذا الباب أنّـه إمّا أن يُعلَم استواء الصورتين في الصفـات المؤثّرة في الشرع، وإمّا أن يُعلَم افتراقهمـا، وإمّا أن لا يُعلَـم واحـد منهمـا. ونعني بالعلم مـا يسمّيه الفقهاء علماً، وهو أن يقوم الدليل على التماثل والاستواء، أو الاختلاف والافتراق، أو لا يقوم على واحد منهما. [f° 328b]

---

[1] يقول: sic MS (instead of the plural).

[2] Words crossed out by the author leave a certain awkwardness in the text (repetition of the conjunction *fā'*).

[3] السلام: used three times in the passage, written السلم the first two, السلام the third.

38. فالأوّل متى ثبت الحكم في بعض الصور دون بعض عُلم أنّ العلّة باطلة. وهذا مثل دعوى من يدّعي أنّ الموجب للنفقة نفس الإيلاد، أو نفس الرحم المحرم، أو مطلق الإرث بفرض أو تعصيب. ونقول: إذا اجتمع الجدّ والجدّة كانت النفقة عليهما. فإنّه لمّا ثبت بالنصّ والإجماع أنّه إذا اجتمع الأبوان كانت النفقة على الأب فعُلم أنّ العصبة في ذلك يُقدَّم على غيره وإن كان وارثاً بفرض.

39. وهذا إحدى الروايتين عن أحمد. وعُلم أنّ قوله: *وَعَلَى ٱلْوَارِث مِثْلُ ذٰلِكَ*[1] هو الوارث المطلق، وهو العاصب إن كان موجوداً، لأنّ عمر جبر بني عمّ منفوس على نفقته. وهذه الآية صريحة في إيجاب نفقة الصغير على الوارث العاصب. وقال بها جمهور السلف. وليس لمن خالفها حجّة أصلاً. ولكن ادّعى[2] بعضهم أنّها منسوخة. وقيل ذلك عن مالك. وبعضهم قال: علّته أن لا يُضارّ. فتركها بدعوى النسخ أو تأويل هو من نوع تحريف الكلم عن مواضعه لغير معارض لها أصلاً، ممّا يعلم بطلانه كلّ من يدبّر ذلك.

40. وإذا كانت الأمّ أقرب الناس إليه لا نفقة عليها مع الأب. ومن يجوّز الثلث منعه بأن لا يجب على الجدّة مع الجدّ. ومن يجوّز السدس أولى وأقوى.

41. والقائلون بذلك يقولون: القياس يقتضي وجوب ثلثها على الأمّ، لكن تُرك ذلك للنصّ. فيُقال: أيّ قياس معكم؟ إنّما يكون قياساً لو[3] كان معهم نصّ يتناول هذه الصورة بلفظه أو بمعناه. وليس معهم ذلك. ولو كان ذلك لكان مجيء هذا النصّ بهذا[4] يوجب إلحاق نظائره به. فيُقاس كلّ عاصب معه فرض أوجبه من وُرّاث الفرض على الأب مع الأمّ.

42. وكذلك إسلام النقدين في الموزونات يقدح في كون العلّة الوزن. ولم يثبت ذلك بنصّ بيّن، بل بعلّة مستنبطة قد عارضها ما هو أقوى منها. فإن لم تبيّن الفرق بين النقدين وغيرهما، وإلّا كان انتقاضها مبطلاً لها. فانتقاض العلّة يوجب بطلانها قطعاً إذا لم تختصّ صورة النقض بفرق معنويّ قطعاً. فإنّ الشارع حكيم بما دلّ لا يفرّق بين المتماثلين. فلا تكون الصورتان متماثلتين ثمّ يخالف بين حكميهما، بل اختلاف الحكمين دليل على اختلاف الصورتين في نفس الأمر. فإن عُلم أنّه فرّق بينهما كان ذلك دليلاً على

---

[1] Kor. II, 233.

[2] ادّعى: mod.

[3] لو: mod.

[4] بهذا : بهد MS.

افتراقهما في نفس الأمر، وإن لم يُعلَم بمجيء الفرق. وإن عُلم أنّه سوّى بينهما كان ذلك دليلاً على استوائهما. وإن لم يُعلَم هذا ولا هذا لم يجز أن يُجمَع ويُسوَّى إلاّ بدليل يقتضي ذلك.

43. <وهذا معنى قول إياس بن معاوية في القضايا: استقام القياس، فإذا فسد فاستحسن. فأمر بمخالفة القياس إذا تغيّر الأمر بحصول مفاسد تمنع القياس.>[1]

[f° 329a] 44. |وأحمد قال بالاستحسان لأجل الفارق بين صورة الاستحسان وغيرها. وهذا من باب تخصيص العلّة للفارق المؤثّر. وهذا حقّ. وأنكر الاستحسان إذا خُصّت العلّة من غير فارق مؤثّر. ولهذا قال: يدعون القياس الذي هو حقّ عندهم الاستحسان. وهذا أيضاً هو الاستحسان الذي أنكره الشافعيّ وغيره. وهو منكر كما أنكروه. فإنّ هذا الاستحسان وما عُدل عنه من القياس المخالف له يقتضي فرقاً وجمعاً بين الصورتين بلا دليل شرعيّ، بل بالرأي الذي لا يستند الى بيان الله ورسوله وأمر الله ورسوله. فهو ليس له وضع الشرع أبداً. وقد قال تع: *أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ ٱللَّهُ*.[2]

45. وذلك أنّه إذا كان القياس لم ينصّ الشارع على علّته ولا دلّ لفظ الشرع على عموم المعنى فيه، ولكن رأى الرائي ذلك لمناسبة أو لمشابهة ظنّها مناط الحكم ثمّ خصّ من ذلك المعنى صوراً بنصّ يعارضه، كان معذوراً من عمله بالنصّ. لكن مجيء النصّ بخلاف تلك العلّة في بعض الصور دليل على أنّها ليست علّة تامّة قطعاً. فإنّ العلّة التامّة لا تقبل الانتقاض. فإن لم يعلم أن مورد النصّ مختصّ بمعنًى يوجب الفرق لم يطمئنّ قلبه الى أنّ ذلك المعنى هو العلّة، بل يجوز أن تكون العلّة معنًى آخر، أو أن يكون ذلك المعنى بعض العلّة وحينئذ[3] فلا يفترق الحكم من جميع موارد ما ظنّه علّة.

46. وإن كان مورد الاستحسان موافقاً معنى ظنّه مناسباً أو مشابهاً فإنّه يحتاج[4] حينئذ الى أن يثبت ذلك بالأدلّة الدالّة على تأثير ذلك الوصف. فلا يكون قد ترك القياس إلاّ لقياس أقوى منه، ولاختصاص صورة الاستحسان بما يوجب الفرق بينها وبين غيرها. فلا يكون حينئذ لنا استحسان يخرج عن نصّ أو قياس.

---

[1] Right margin, two lines, vertical upward position.
[2] Kor. XLII, 21.
[3] حينئذ: written twice, with words crossed out in between.
[4] يحتاج: يحح MS.

47. وهذا هو الذي أنكره الشافعيّ وأحمد وغيرهما في الاستحسان. وما قالا به فإنّما هو عدول عن أنّه قياس لاختصاص تلك الصورة بما يوجب الفرق. وحينئذ فلا يكون الاستحسان الصحيح عدولاً عن قياس صحيح. والقياس الصحيح لا يجوز العدول عنه بحال.

48. وهذا هو الصواب، كما قد بسطناه في مصنّف مفرد بمناسبة أنه ليس في الشرع شيء بخلاف القياس الصحيح أصلاً. وعلى هذا فصُوَر الاستحسان المعدول بها عن سنن القياس يُقاس عليها عند أصحاب مالك والشافعيّ وأحمد وغيرهم إذا عُرف المعنى الذي لأجله ثبت الحكم فيها.

49. وذكروا عن أصحاب أبي حنيفة أنّه لا يُقاس عليها، وهو من جنس تخصيص العلّة والاستحسان. فإنّ من جوّز التخصيص والاستحسان من غير فارق معنويّ قال: المعدول به عن سنن القياس لا يجب أن يكون لفارق معنويّ، فلا يُقاس عليه، لأنّ من شرط القياس وجود العلّة وتفريقها. ومن قاس قال: بل لا يكون إلّا لفارق، | فإذا عرفناه قسنا. [f° 329b]

50. قال القاضي وغيره: مسألة: المخصوص من جملة القياس يُقاس عليه ويُقاس على غيره. أمّا القياس عليه فإنّ أحمد قال في رواية ابن منصور: إذا نذر أن يذبح نفسه ففدى نفسه بذبح كبش فيُقاس من نذر ذبح نفسه على من نذر ذبح ولده وإن كان ذلك مخصوصاً من جملة القياس، وإنّما ثبت بقول ابن عبّاس.

51. وأمّا قياسه على غيره فإنّ أحمد قال في رواية المروذيّ: يجور شرى ارض السواد، ولا يجوز بيعها. فقيل: كيف يُشترى ممّن لا يملك؟ فقال: القياس كما[1] تقول، ولكن هذا استحسان. واحتجّ بأنّ الصحابة رخّصوا في شرى المصاحف دون بيعها. وهذا يشبه ذاك. قال: فقد قاس مخصوصاً من جملة القياس على مخصوص من جملة القياس. وبهذا قال الشافعيّ.

52. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يُقاس على غيره ولا يُقاس عليه إلّا أن تكون علّته منصوصة، أو مجمعاً على جواز القياس عليه. ‹فالمنصوص كقوله: إنّها من الطوّافين عليكم والطوّافات. والمجمع عليه كالتحالف في الإجارة قياساً على التحالف في البيع، لاتّفاق من أوجب التحالف في البيع أنّ حكمهما سواء. والممنوع مثل قياس الجنازة على الصلاة في الإسقاط بالقهقه[2] وإسقاط الكفّارة في الاستقاءة لا يُقاس عليه الأكل، والوضوء بنبيذ التمر لا

[1] كما: mod.

[2] بالقهقه: MS w.p., instead of بالقهقهة.

يُقاس عليه غيره من الأنبذة ، وجواز البناء على صلاته إذا أحدث لا يُقاس عليه من أمنى بالاحتلام ، ونحوه . <[1]

53. واحتجّ أصحاب الشافعيّ وأحمد بحجج . وهذا لفظ القاضي أبي يعلى ، قال : وأيضاً فإنّا إذا قسنا على المخصوص أو قسنا المخصوص على غيره وحملنا النبيذ على غيره من المائعات والقهقه[2] على الكلام فإنّ مخالفنا يعترف بصحّة القياس ، وأنّه يجب حمل النبيذ على غيره من المائعات والقهقه[3] على الكلام ، ويدّعي أنّه استحسن تركه لما هو أولى منه .

54. قالوا : [4] وهذا غير صحيح لوجهين . أحدهما أنّه يلزمه أن يبيّن الأولى ، وإلاّ حكم القياس متوجّه عليه . وهذا كما لو قال : القرآن يدلّ على كذا ، ولكن تركته للسنّة . فتكون حجّة القرآن لازمة له ، ما لم يبيّن السنّة التي هي أقوى من القرآن . ولا يكفي في ذلك مجرّد الدعوى .

55. والثاني أنّه يدّعي أنّ الاستحسان أقوى من القياس ، فلهذا تركه . والقياس إذا عارضه دليل أقوى منه كان القياس باطلاً ولم يكن له حكم . كما لو عارضه نصّ كتاب أو سنّة أو إجماع . ولمّا حُكم بصحّة القياس ههنا[5] امتنع أن يكون ما عارضه أقوى منه ومانعاً من استعماله .

56 قلت : مضمون هذا إبطال أن يكون هذا مخصوصاً من جملة القياس ، وقياسه على سائر الصور .[6] وهذا يقتضي أنّ الاستحسان إذا خالف القياس لزم بطلان الاستحسان إن كان القياس صحيحاً ، أو بطلان القياس إن كان الاستحسان المعارض له صحيحاً . وهذا لا يتوجّه فيمن يقول بالاستحسان ؛ ويجعل[7] معارضة الاستحسان للعلّة كمعارضته لحكمها . وهذا قول نفاة الاستحسان مطلقاً .

57. والتحقيق في ذلك أنّه إذا تعارض القياس والاستحسان فإن لم يكن بينهما فرق ،

---

[1] Right margin, four lines, and top of page, 29 lines (mostly single words); all in vertical upward position.

[2] بالقهقه : MS w.p., instead of بالقهقهة.

[3] والقهقـه : MS w.p., instead of والقهقهة.

[4] قالوا : mod.

[5] ها هنا : MS. ههنا

[6] Three words follow (وهذا إبطال للاستحسان) which should have been crossed out by the author who crossed out much of the following line, but failed to cross out these three words. The sentence which follows includes their meaning.

[7] حعل : MS.; preceded by the words: لأنه جعل الاستحسان الصحيح—crossed out. ويجعل

وإلّا لزم بطلان أحدهما. وهو مسألة تخصيص العلّة بعينها. فإن لم يكن بين الصورة المخصوصة وغيرها فرق لزم التسوية. وحينئذ فإمّا أن تكون العلة باطلة، وإمّا أن يكون تخصيص تلك الصورة باطلاً.

58. وهذا هو الصواب في هذا كلّه. وهو الذي ينكره الشافعيّ وأحمد وغيرهما على القائلين بالقياس والاستحسان الذي يخالفه. فإنّهم لا يأتون بفرق مؤثّر بينهما، كما لم يأتوا بفرق مؤثّر بين نبيذ التمر وغيره من المائعات، ولا بين القهقه[1] في الصلاة التي فيها ركوع وسجود وبين صلاة الجنازة وغيرهما ممّا يشترطون فيه الطهارة.

59. [f° 330a] وذكروا أدلّة أخرى جيّدة كقولهم – واللفظ للقاضي: وأيضاً فإنّ ما ورد به الأثر قد صار أصلاً بنفسه، فوجب القياس عليه كسائر الأصول. وليس ردّ هذا الأصل لمخالفة تلك الأصول له بأولى من ردّ تلك الأصول لمخالفة هذا الأصل. فوجب إعمال كلّ واحد منهما في مقتضاه، وإجراؤه على عمومه. وأيضاً فإنّ القياس يجري مجرى خبر الواحد، بدليل أنّ كلّ واحد منهما يثبت بغالب الظنّ. ثمّ ثبت أنّه يصحّ أن يرد مخالفاً لقياس الأصول. كذلك القياس مثله.

60. قلتُ: ومن هذا الباب جَمْع النبيّ صلّعم الصلاة بعرفة ومزدلقة، لو لم يرد به نصّ في أسفار أُخر. وأمّا قصره الصلاة بعرفة بأهل مكّة وغيرهم فليس مخالفاً لعادته. فإنّه ما زال يقصر في السفر، بل هو بيان استواء السفر الطويل والقصير في ذلك. فأمّا منع قصر المكّيّين فهو مخالف للسنّة الثابتة بلا ريب. وإنّما خالف ذلك من غفل عن هذه السنّة. وأمّا قصر غير المكّيّين فلأنّ القصر ليس من خصائص الحجّ ولا متعلّقاً به. وإنّما هو متعلّق بالسفر طرداً وعكساً.

61. وكلامهم في هذه المسألة يقتضي أنّ[2] ما قيل فيه إنّه خالف القياس في صور الاستحسان فلا بدّ أن يكون قياسه فاسداً، أو أن يكون تخصيصه بالاستحسان فاسداً، إذا لم يكن هناك فرق مؤثّر. وهذا هو الصواب في هذا الباب.

62. قالوا: واحتجّ المخالف بأنّ إثبات الشيء لا يصحّ مع وجود ما ينافيه. فلمّا كان القياس مانعاً ممّا ورد به الأثر لم يجز لنا استعمال القياس فيه، لأنّه لو جاز ذلك لم يكن فرق بينه وبين سائر الأصول التي يُمنَع قياسها منه. فكان يخرج حينئذ من كونه مخصوصاً من جملة القياس.

[1] القهقه: MS w.p., instead of القهقهة.

[2] أنّ: mod.

63. قالوا : والجواب عنه من وجهين . أحدهما أنّا لا نسلّم أنّ ههنا[1] ما ينافيه ، لأنّ المنافاة تكون بدليل خاصّ . وما يذكرونه في هذه المسائل ليس بدليل خاصّ لما نذكره من التأويل . والثاني أنّ المنافاة إنّما تحصل بقياسه على غيره في إسقاط حكم النصّ . فأمّا قياس غيره عليه فلا ينافيه ، لأنّه لا يسقط حكم النصّ عندهم فيصحّ القياس عليه .

64. قلتُ : هذا الثاني جواب عن قياس غيره عليه . والأوّل جواب عن قياسه على غيره . ومُنع لكونه مخصوصاً من جملة القياس . والتحقيق أنّه وإن كان مخصوصاً من جملة القياس فهو مخصوص من قياس معيّن ، لا من كلّ قياس . وإنّما يُخَصّ لمعنى فيه يوجب الفرق بينه وبين غيره . فإذا قيس عليه غيره بذلك المعنى لم يتأتّ ذلك كونه مخصوصاً من ذلك القياس الأوّل .

65. وحقيقة هذا كلّه أنّه قد يثبت الحكم على خلاف القياس الصحيح في نفس الأمر . فمن يقول بالاستحسان من غير فارق مؤثّر ، وبتخصيص العلّة من غير فارق مؤثّر ، وبمنع القياس على المخصوص ، يثبت أحكاماً على خلاف القياس الصحيح في نفس الأمر .

66. وهذا هو الاستحسان الذي أنكره الأكثرون ، كالشافعيّ وأحمد وغيرهما . وهم تارة ينكرون صحّة القياس الذي خالفوه لأجل الاستحسان ؛ وتارة ينكرون مخالفة القياس الصحيح لأجل ما يدّعونه من الاستحسان[2] الذي ليس بدليل شرعيّ ؛ وتارة ينكرون صحّة الاثنين ، فلا يكون القياس صحيحاً ، ولا يكون ما خالفوه لأجله صحيحاً ، بل كلا الحجّتين ضعيفة . وإنكار هذا كثير في كلام هؤلاء .[3]

67. [f° 330b] فصل . وقد تدبّرتُ عامّة هذه المواضيع التي يدّعي من يدّعي فيها من الناس أنّها تثبت على خلاف القياس الصحيح ، أو أنّ العلّة الشرعيّة الصحيحة خُصّت بلا فرق شرعيّ من فوات شرط أو وجود مانع ، أو أنّ الاستحسان الصحيح يكون على خلاف القياس الصحيح من غير فرق شرعيّ ، فوجدتُ الأمر بخلاف ذلك ؛ كما قاله أكثر الأئمّة كالشافعيّ وأحمد وغيرهما ، وإن كان الواحد من هؤلاء قد يتناقض أيضاً فيخصّ ما يجعله علّة بلا فارق مؤثّر ، كما أنّه قد يقيس بلا علّة مؤثّرة .

---

[1] ها هنا : ههنا MS.

[2] الاحسان : الاستحسان MS.

[3] The marginal note on this folio (330a) does not belong to this folio; it is the conclusion of a note begun on the left margin of folio 331a.

68. فالمقصود ضبط أصول الفقه الكلّيّة المطّردة المنعكسة ، وبيان أنّ الشريعة ليس فيها تناقض أصلاً . والقياس الصحيح لا يكون خلافه إلّا تناقضاً . فإنّ القياس الصحيح هو التسوية بين المتماثلَيْن ، والفرق بين المختلفَيْن ، والجمع بين الأشياء فيما جمع الله ورسوله بينها فيه والفرق بينها فيما فرّق الله ورسوله بينها فيه .

69. والقياس هو اعتبار المعنى الجامع المشترك الذي اعتبره الشارع وجعله مناطاً للحكم . وذلك المعنى قد يكون لفظاً شرعيًّا عامًّا [1] أيضاً فيكون الحكم ما يتأتّى [2] بعمومه لفظ الشارع ومعناه . وقد بيّنّا في غير هذا الموضع أنّ الأحكام كلّها ثابتة بلفظ الشارع ومعناه . فألفاظه تناولت جميع الأحكام . والأحكام كلّها معلّلة بالمعاني المؤثّرة . فمعانيه أيضا متناولة لجميع الأحكام . لكن قد يفهم المعنى من لم يعرف اللفظ العامّ ، وقد يعرف اللفظ العامّ ودلالته من لم يفهم العلّة العامّة . وكثيراً ما يغلط من يظنّه قال لفظاً ولم يقله ، أو يجعله عامًّا أو خاصًّا ويكون مراد الشارع خلاف ذلك ، كما يغلط من ينفي لفظاً قاله ؛ وكما يغلط من يظنّه اعتبر معنًى لم يعتبره ، أو ألغى معنًى [3] وقد اعتبره ، ونحو ذلك .

70. ولنأتينّ بما يذكر العلماء أنّه استحسان على خلاف القياس . فمن ذلك ما يقوله أحمد في إحدى الروايتين عنه إذا اعتبر الاستحسان . فإنّه قد ذُكر عنه روايتان [4] كما تقدّم . والقول الثالث وهو الذي يدلّ عليه أكثر تصويبه أنّ الاستحسان المخالف للقياس صحيح إذا كان بينهما فرق مؤثّر قد اعتبره الشارع ، وليس بصحيح إذا جُمع بغير دليل شرعيّ وفُرّق بغير دليل شرعيّ ، وأنّه لا يجوز ترك القياس الصحيح .

71. أمّا قوله "أستحسن أن يتيمّم لكلّ صلاة ، لكنّ القياس أنّه بمنزلة الماء حتّى يجد الماء أو يحدث" فهذا القياس هو الرواية الأخرى عنه ؛ وهو مذهب أبي حنيفة وأهل الظاهر وغيرهم ؛ وهو الصواب ، كما دلّ عليه الكتاب والسنّة .

72. وقوله "القياس هو قياس الشرع لفظاً ومعنىً" فإنّ قول النبيّ صلّعم "الصعيد

---

[1] MS. لفط سرعى عام : لفظاً شرعيًّا عامًّا

[2] MS. ساما : يتأتّى

[3] MS. العا معا : ألغى معنًى

[4] MS. روايتين : روايتان

الطيّب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر سنين"، وقوله "جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً"، ونحو ذلك، ألفاظ دالّة على أنّ التراب طهور كالماء[1].

73. والقرآن يدلّ على أنّه طهور بقوله لمّا ذكر التيمّم: * ما يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ *.[2] والذين أمروه بالتيمّم لكلّ صلاة . . . .[3] [f° 331a] ورأيت عن بعض الصحابة: هي ضعيفة. وعنهم ما يخالفها. وقالوا: إنّه لا يرفع الحدث، وإنّما هو مبيح، فيبيح بقدر الضرورة. قالوا: ولو رفع الحدث لما كان إذا قدر على استعمال الماء يستعمله بحكم الحدث السابق من غير تجدّد حدث. واحتجّوا بقوله لعمرو بن العاصّ: أصلّيت بأصحابك وأنت جنب؟

74. وجواب هذا أنّ قولهم "لا يرفع بل يبيح" كلام لا حقيقة له. ولو صحّ لم يكن لهم فيه حجّة. فإنّ الحدث ليس هو أمراً محسوساً كطهارة الجنب، بل هو أمر معنويّ يمنع الصلاة. فمتى كانت الصلاة جائزة، بل واجبة معه، امتنع أن يكون هنا مانع من الصلاة، بل قد ارتفع المانع قطعاً.

75. وإن قالوا "هو مانع، لكنّه لا يمنع مع التيمّم"، فالمانع الذي لا يمنع ليس بمانع. فإن قيل: هو يمنع إذا قدر على استعمال الماء، قيل: هو حينئذ يوجد المانع. فإن قالوا: كيف يعود المانع من غير تجدّد حدث؟، قيل: كما عاد الحاظر من غير تجدّد حدث. فالحاظر للصلاة هو المانع، والمبيح لها هو الرافع لهذا المانع. فإن قيل: أباحها الى حين القدرة على استعمال الماء، قيل: وأزال المانع الى حين القدرة. فكما يُقال "أباح إباحة موقّتة"، يقال إنّه رفع رفعاً موقّتاً.

76. وإن قالوا: نحن لا نقبل إلّا ما يرفع مطلقاً كالماء، قيل: ولا نقبل إلّا ما يبيح مطلقاً كالماء. وأيضاً فالله ورسوله قد سمّياه[4] طهوراً. وجعله النبيّ – صلّى الله [عليه وسلّم] – طهور المسلم ما لم يجد الماء. وجعل تربة الأرض طهوراً. والطهور ما يُتطهّر به.

---

[1] The note on the right margin and top of this folio (330b) does not belong to this folio; it is the continuation of a note begun on the left margin of folio 331a and concluded on the left margin of folio 330a.

[2] Kor. V, 7.

[3] Two words (?) which remain illegible for me.

[4] سمّياه: سماه MS. The author had originally written فالله قد سمّاه w.p., then he added ورسوله above the line, but failed to change the verb from the singular to the dual in order to agree with the two subjects preceding it.

وقد قال تع : *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا*.[1] والتيمّم قد يطّهر، ومع الطهارة لا يبقى حدث. فإنّ الطهارة مناقضة للحدث، إذ غايته أن يكون نجاسة معنويّة. والطهارة تناقض النجاسة.

77. <فإن قيل : الصلاة بالتيمّم رخصة كأكل الميتة على المخمصة. والرخصة استباحة المحظور مع قيام الحاظر ومنـ[ع][2] المانع. فلو بقي مانعاً لم تجز الصلاة. فعُلم زوال المانع. ولا يجوز أن يُقال هنا إنّه استباح الصلاة مع قيام الحاظر لها. فإنّ كون الحاظر حاظراً زائل من الميتة[3]> <لمتعارض راجح. وذلك أنّ المعنى المقتضي للحظر القائم بالميتة موجود حال المخمصة، كما هو موجود في حال القدرة. فإنّ الميتة في نفسها لم تتغيّر. وإنّما تغيّر حال الإنسان : كان غنيًّا عنها ثمّ صار محتاجاً إليها ....[4] حظر[5] (؟) فهذا ينكر دعواه في الميتة ولا ينكر دعواه هنا، لأنّه لا يحصل (؟) له إلّا الموت (؟) وقد تتغيّر حاجته[6] (؟)> <إليها. وحاجته تدفع الفساد الحاصل بأصلها. فكذلك التيمّم.

78. قيل : هذا قياس فاسد. وذلك أنّه صاد ميتة وأكل. والميتة لم تتغيّر، لكن تغيّر حال الأكل. وهنا ليس إلّا المحدث الذى كانت الصلاة محرّمة عليه، ثمّ صارت واجبة عليه[7]> <أو جائزة بالتيمّم. فلو لم تتغيّر حاله[8]> <في الشرع فأُبيحت له الصلاة في حال وحُرّمت عليه في حال منع تسميته في حال الإباحة متطهّراً. وجعل التراب[9]> <طهوراً، كما جعل الماء طهوراً.

79. وقول النبيّ صلّعم لعمرو بن العاصّ "أصلّيت بأصحابك وأنت جنب؟" استفهام. فسأله : أكان ذلك أم لم يكن؟ وليس هو خبراً أنّه صلّى وهو جنب. فلمّا أخبره أنّه تيمّم لخشية البرد تبيّن أنّه لم يكن جنباً، فأقرّه النبيّ صلّعم. وإلّا فلو كان المراد

[1] Kor. V, 7.

[2] ومنع: last letter cut off either by binder's scissors or through natural wear of folio's edge.

[3] Left margin, beginning at line 17 of the folio (331a), two lines, vertical upward position.

[4] Two or three words (?) cut off by binder's scissors or through natural wear of folio's edge.

[5] Partly cut off.

[6] Top of folio 331a, three lines, horizontal position, upside down.

[7] Right margin of folio 331a, two lines, vertical downward position.

[8] Right margin and lower part of folio 331a, one line, horizontal position, tucked under last line of the page.

[9] Top of folio 330b, one line, horizontal position, upside down.

الخبر ، وهو قد صلّى مع الجنابة صلاة جائزة ، لم يسأله . وإن كانت الجنابة مانعة من الصلاة مطلقاً لم يقبل عذره . وهو لم يقل "أصلّيت[1] > <وأنت جنب بلا تيمّم" ليكون قد استفهمه عن حال التحريم ، بل أطلق الصلاة مع الجنابة . وهم يقولون : يجوز مع الجنابة تارة ، ولا يجوز أخرى . وكلام الرسول يقتضي منعها مع الجنابة مطلقاً . وإنّ هذا استفهام[2] > <إنكار . وإنّه لمّا تبيّن أنّه تيمّم تبيّن أنّه لم يكن جنباً . فلا إنكار عليه بهذا أبداً . – والله أعلم[3] . >

80. فقد[4] تبيّن هنا أنّ القياس هو الصحيح دون الاستحسان الذى يناقضة . وتخصيص العلّة وهو كون هذا بدلاً طهوراً مبيحاً يقوم مقام الماء عند تعذّره في جميع أحكامه لم يخصّ بعض الأحكام من حكم البدليّة والطهوريّة والأباحة . والبدل يقوم مقام المبدل في حكمه لا في صورته . والحكم جواز الصلاة به ما لم يجد الماء أو يحدث .

81. فذلك القول مخالف للقياس وتخصيص للعلّة بلا ريب . والعلّة صحيحة بلا ريب . ونحن إذاً قلنا : لا يجوز تخصيص بدون فارق مؤثّر إيثار[5] سببين . أحدهما أنّه إذا ثبت أنّها علّة صحيحة لم يجز تخصيصها مثل هذا الموضع . والثانى أنّه إذا ثبت تخصيصها عُلم بطلانها . وهذا معنى قولنا : لا يجتمع قياس صحيح واستحسان صحيح إلّا مع الفارق المؤثّر في الشرع .

82. وأمّا قوله في المضارب إذا خالف فاشترى غير ما أمر به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا أجرة مثله إلّا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله فيذهب – قال : وكنت أذهب الى أنّ الربح لصاحب المال فاستحسنت – فهذا استحسان بفرق رآه مؤثّراً . والقياس مستنبط والاستحسان مستنبط . وهو تخصيص لعلّة مستنبطة بفرق مستنبط . وأحمد لا يردّ مثل هذا الاستحسان ، لكن قد تكون العلّتان أو إحداهما فاسدة ، كما لا يردّ تخصيص العلّة المنصوصة لفرق منصوص بالسنّة لمّا جازت صلاته . وليس هنا إلّا الحدث .

83. | والفرق أنّ المضارب مأمور لا يعمل بجعل ، بل هو شريك في الربح ، وعمله له [f° 331b

---

[1] Right margin of folio 330b, three lines, vertical downward position.
[2] Left margin of folio 330a, two lines, vertical downward position.
[3] Written between lines 11 and 12 of folio 330a, one line, horizontal position, upside down; conclusion of lengthy marginal note begun on folio 331a, left margin.
[4] This paragraph begins on line 18 of folio 331a.
[5] Uncertain reading; if a cognate accusative, then it should have been تأثير, verbal form II rather than IV.

ولصاحب المال جميعاً . ولهذا كان للعلماء فيما يستحقّه في المضاربة الفاسدة ونحو ذلك قولان : هل يستحقّ ربح قسط مثله في الربح ، أو أجرة مقدّرة تكون أجرة مثله ؟ والقول الأوّل هو الصواب قطعاً . وهذا قياس مذهب أحمد . فإنّ من أصله أنّ هذه المعاملات مشاركة ، لا مؤاجرة بأجرة معلومة . والقياس عندنا[1] صحّتها .

84. وإنّما يقول أجرة المثل من يجعلها من باب الإجارة . ونقول القياس يقتضي فسادها . والمأجور فيها مأجور للحاجة . وبكلّ حال فهو يعمل لنفسه لاستحقاق القسط أو الأجر ، ويعمل لربّ المال . فليس هو بمنزلة الغاصب الذي جُعل عمله لصاحب المال كالمتبرّع . فإنّ هذا إنّما قبض المال ليعمل فيه بالعوض . وهو بالمخالفة لا يخرج عن كون المال بيده قبضه ليعمل فيه بالعوض . ولكن عمل غير ما أُمر به ، فيكون ضامناً لتعدّيه . ولكن ليس إذا كان ضامناً يكون وجود عمله كعدمه ؛ مع أنّه مأذون له في التجارة به في الجملة ، ليس منكراً[2] لم يُؤذَن له في ذلك .

85. وهو أيضاً من أصل آخر . وهو أنّه إذا تصرّف بغير أمره كان فضولياً ، فيكون المعقود موقوفاً . وهذا إحدى الروايتين عن أحمد ، وقول أكثر العلماء . وهي التي ذكرها الخرقيّ في مختصره أنّ بيع الفضوليّ وشراه ليس باطلاً بل موقوفاً . فإن باع أو اشترى بعين المال فهو موقوف . وإن اشترى في الذمّة فهو موقوف . فإن أجازه المشتري له ، وإلّا لزم المشتري .

86. وأمّا القاضي وأتباعه فاختاروا أنّ تصرّفه مردّد ، إلّا إذا اشترى في الذمّة . والذي ذكره الخرقيّ أصحّ . لكنّه قرن هذه المسالة في مواضع من مختصره بالعامل إذا خالف كان متصرّفاً له بغير إذنه . فإذا أجازه وطلب نصيبه من الربح صار مجيزاً له ، وصار العامل مأذوناً له . والعامل إنّما عمل لأجل نصيبه من الربح ، فيستحقّ نصيبه من الربح .

87. وقول أحمد "كنت أذهب الى أنّ الربح لصاحب المال ثمّ استحسنت" رجوع منه الى هذا . وجعله الربح في جميع الصور للمالك يقتضي أنّه يصحّح تصرّف الفضوليّ إذا أُجيز ، وإلّا كان البيع باطلاً .

88. وكذلك الشرى بعين المال ، كما يقوله الشافعيّ ومن نصر الرواية الأخرى. ويكون عليه ضمان ما صرفه من ماله فقط ، ليس للمالك غير هذا . ولا يكون للعامل اقتضاء ربح ، لأنّه لم يعمل شيئاً .

---

[1] عندنا : mod.

[2] مكر : منكراً MS.

89. والآثار المأثورة عن الصحابة والتابعين في باب البيع والنكاح والطلاق وغير ذلك يدلّ على أنّهم كانوا يقولون بوقف المعقود ، لا سيّما حيث تعذّر استئذان المالك.

90. ولهذا أحمد يقول بوقفها هنا كما في مسألة[1] المعقود ، اتّباعاً للصحابة في ذلك. وإنّما ادّعى[2] أنّها خلاف القياس من لم يتفطّن لما فيها من وقف المعقود ، كما في اللقطة. وتكلّم السلف فيمن يجيز مال غيره في الربح دليل على صحّة التصرّف عندهم إذ أجازه المالك.

91. <ولهذا ظهر ما استحسنه أحمد ورجع إليه أخيراً ، لأنّه إذا صار بالإجازة كالمأذون له وهو لم يعمل إلّا بجعل برضا المالك[3] فلا يجوز منعه حقّه. وهذا بناءً على أنّه إذا تصرّف ابتداءً فالربح كلّه للمالك. وهو أحد الأقوال في المسألة.[4] وقيل : يتصدّقان به ؛ وهو رواية عن أحمد. وقيل : هو للعامل ؛ كقول الشافعيّ. وقيل : هما شريكان فيه ؛ وهو أصحّ الأقوال ؛ وهو المأثور عن عمر في المضاربة.>[5]

92. [f° 332a] | وهو المأثور عن عمر ، لأنّ[6] المالك لمّا أذن فيه صار كالمضارب. وهو لم يعمل ليكون الربح للمالك كالمبضع. فإنّه لو فعل ذلك لكان الربح للمالك. وإنّما اتّجر ليكون الربح له أو بينهما. والمالك قد أجاز بيعه. ولم يجزه ليكون الربح كلّه له. فيكون النماء حاصلاً بمال هذا وبيع هذا ، والتصرّف صحيحاً مأذوناً فيه ، فيكون الربح بينهما. ومن قال "يتصدّقان به" جعله كغير المأذون فيه ، فيكون خبيثاً. وهو متعدٍّ ، لأنّ الحقّ لهما لا يعدوهما. فإذا أجاز المالك التصرّف جاز.

93. وكذلك في جميع تصرّف الغاصب ، لا سيّما من لم يُعلَم أنّه غاصب ، إذا تصرّف في المغصوب بما أزال اسمه ، كطحن الحبّ ونسيج الثوب ونحو ذلك ، ففيه ثلاثة[7] أقوال

---

[1] مسأله : مسله MS.

[2] ادّعى : ادعا MS.

[3] برضا المالك : MS w.p., written above the line; the preceding word بجعل (=بجُعْل) was evidently meant to be crossed out.

[4] المسأله : المسله MS.

[5] Right margin, three lines, vertical upward position. It is possible that the last sentence was meant to be crossed out; compare the beginning of the next paragraph.

[6] لأنّ : mod.

[7] ثلاثة : ثلثه MS.

في مذهب أحمد وغيره. قيل: كلّ ذلك للمالك دون الغاصب وعليه ضمان النقص، كقول الشافعيّ. وقيل: يملكه الغاصب وعليه بدله، كقول أبي حنيفة. وقيل: يُخيَّر المالك بينهما، كقول مالك. وهذا أصحّ،[1] بناءً على وقف التصرّفات. فإن شاء المالك أجاز تصرّفه وطالبه بالنقص، كما في العامل المخالف. وإن شاء طالبه بالبدل لإفساده عليه وبأخذه ذلك لأدائه عوضه. فيُخيَّر على المعاوضة لحقّ المالك.

94. وإذا رضي المالك به فهل يكون الغاصب شريكاً لما في عمله، فيه وجهان. والأظهر في الجميع أنّ[2] أثر عمله له. وكونه ظالماً يظهر في تضمينه له، لا في أن يُؤخَذ أثر عمله فيُعطَى[3] لغيره بلا عوض. فإنّ هذا ظلم له. والواجب إزالة الظلم بالعدل، لا بظلم آخر. وجزاء سيّئة سيّئة مثلها،[4] لا زيادة عليها.

95. وأمّا قوله فيمن غصب أرضاً فزرعها "الزرع لربّ الأرض وعليه النفقة وليس هذا شيئاً يوافق القياس [ولكن] أستحسن أن يدفع إليه نفقته" فهذا قاله بالنصّ، كما تقدّم لحديث رافع بن خديج. فيجب أن يكون القياس المخالف لهذا النصّ فاسداً إن لم يدلّ نصّ على صحّته ويظهر الفارق المؤثّر، وإلّا فالقياس إذا خالف النصّ كان فاسداً.

96. أمّا فساد الحكم المخالف للنصّ فبالاتّفاق، وفساد العلّة على قول الجمهور الذين لا يرون[5] تخصيص العلّة إلّا بفارق مؤثّر. وهذا نصّ قد خالف القياس. وقولهم "القياس أنّ الزرع لزارعه" ليس معهم بذلك نصّ ولا نظير، بل القياس أنّ الزرع إمّا أن يكون بينهما كالمزارعة أو يكون لربّ الأرض؛ لأنّ الزرع في الأرض كالحمل في البطن، وإلقاء البذر كإلقاء المني. ولو وطئ ذكر أنثى كان الحمل لمالك الأنثى دون مالك الذكر. وهذا اختيار ابن عقيل وغيره. لكنّ المني لا يقوم، بخلاف الزرع. فلهذا جعل له نفقته. فإنّ الزرع عامّته في الأرض، في ترابها ومائها وهوائها وشمسها، كما أنّ الحمل في البطن عامّته في الأمّ. وماء الأب قليل، كما أنّ الحبّ قليل. | وكذلك الشجر إذا لُقّح أنثاه بذكر فإنّ الثمر لصاحب الأنثى، لا لصاحب اللقاح. والحبّ كاللقاح. [f° 332b]

---

[1] وهذا أصحّ: MS w.p., should be وهذا الأصحّ or better still وهذا أصحّ الأقوال since a superlative, not a comparative, is needed.

[2] أنّ: mod. [3] فيُعطَى: فعطا MS.

[4] Cf. Kor. XLII, 40.

[5] الجمهور الذين لا يرون: MS w.p., written above the line; the preceding words (من لا يرى) were evidently meant to be crossed out.

97. وقول أحمد "عليه نفقته" يقتضي مثل البذر، ويقتضي أجرة عمله وعمل فدّانه. فقوله "ليس هذا شيئاً يوافق القياس" كقوله في العامل المخالف "ثمّ استحسنت أن يعطيه الأجرة". فكان قياسه على ما نراه في الغاصب أن لا يكون له أجرة عمله وعمل فدّانه. فهو مخالف للقياس في هذه الحجّة، لأنّه إنّما عمل ليأخذ العوض، لم يعمل مجّاناً كالعامل في المضاربة؛ ولأنّ البذر له فليس غاصباً محضاً.

98. وقد اختلفت الرواية عن أحمد هل يُعطَى ما أنفق أو أجرة مثله. والنصّ ورد بالأوّل بقوله: فليس له في الزرع شيٌ وله نفقته. والقياس يقتضي الثاني. فقد يكون قوله على خلاف القياس من هذا الوجه. وما ورد به النصّ قد يكون ما أنفق وأجرة مثله فيه سواء.

99. وأمّا شرى المصاحف والسواد فإنّما فرّق فيهما بين الشرى والبيع، لأنّ العلّة موجودة في البيع دون الشرى. فإنّ المشتري راغب في المصحف، معظّم له، باذل فيه ماله. والبائع معتاض عنه بالمال. والشرع يفرّق بين هذا وهذا، كما فرّق في إعطاء المؤلّفة قلوبهم بين المعطي والآخذ؛ وكذلك في افتداء الأسير، وغير ذلك.

100. ومعلوم أنّه لو أعطاه المصحف والأرض الخراجيّة بلا عوض جاز، وقام منه مقامه؛ بخلاف ما لا يجوز تملّكه، كالخمر وغيرها. فإذا بذل له . . .[1] العوض لم يكن تصرفّه إلاّ على البائع.

101. فإن قيل: فإذا لم يحصل للإنسان كلب معلّم إلاّ بثمن فينبغي أن يجوز بذله، وإن لم يجز أخذه. قيل: إن لم يكن بينهما فرق مؤثّر في الشرع فهكذا[2] هو. وإن قيل: هناك يجب عليه إعطاء الكلب بلا عوض بخلاف الأرض والمصحف فهذا فرق.

102. مع أنّ الثابت عن الصحابة كراهة بيع المصحف. وابن عبّاس كان يكرّهه. وكان أيضاً يجوّزه ويقول: إنّما هو مصوّر وله أجرة تصويره. فدلّ على أنّها كراهة تنزيه. ورُوي عن غيره: وددت أنّ الأيدي تُقطَع في بيع المصاحف. وهذا تغليظ تحريم. ولهذا اختلفت الرواية عن أحمد هل هو نهي تنزيه أو تحريم. وأمّا شراه ومبادلته هل هو مباح أو مكروه على روايتين. وعن ابن عبّاس يجوز أن يبيعه ويشتري بثمنه مصحفاً آخر. وليس في المبادلة والشرى استبدال به غرضاً من الدنيا. فالأظهر جواز ذلك، فلا كراهة.

---

[1] One or two words.

[2] MS. فهاكذى: فهكذا

وإنّ البيع أيضاً لا يُحرَّم ، بل يُكرَّه تعظيماً لكتاب الله ، إذ ليس عن التحريم دليل شرعيّ .

103. وكذلك الأرض الخراجيّة ليس في منع بيعها دليل شرعيّ أصلاً . فإنّ الذين منعوها من الفقهاء قالوا : إنّها وقف وبيع الوقف لا يجوز . وهذا إنّما هو من الوقف الذي يبطل حقّ أهل الوقف ببيعه . وهو الذي لا يُورَث ولا يُوهَب . والأرض الخراجيّة تُورَث وتُوهَب . والوقف الذي لا يُباع لا يُورَث ولا يُوهَب . وذلك أنّ المشتري لها يقوم مقام البائع ، لا يبطل حقّ أهل الوقف .

104. [f° 333a] وأحمد بن طاهر مذهبه يجوّز بيع المُكاتَب لهذا المعنى ، لأنّ ذلك لا يبطل حقّه من الكتابة ، بل يكون عند المشتري كما كان عند البائع . وهو يُورَث بالاتّفاق . ولكن لمّا انعقد فيه سبب الحرّيّة تخيّل من منع بيعه أنّه مَباع حرّ ، كما تخيّل أولئك أنّه مَباع وقف . وليس الأمر كما تخيّلوه ، بل بيع الحرّ هو أن يُتعبّد فيصير بخلاف ما كان حرّاً ، وبيع الوقف هو أن يُجعَل طلقاً ويُصرَف فعله الى غير مستحقّيه .

105. والأرض الخراجيّة فعلها هو فعلها لم يتغيّر . وهو الخراج المصروف عليها ، سواء كان ضريبة ، كخراج عمر ، أو صار مقاسمة ، كما فعله متأخّرو[1] الخلفاء بأرض السواد وغيرها ، كما فعله المنصور . فعلى التقديرين حقّ المسلمين باقٍ ، كما ينتفي مع الموت والهبة . والصحابة الذين كرّهوا شراها إنّما كرّهوه لدخول المسلمين في خراج أهل الذمة ، أو إبطال حقّ المسلمين به . فإنّ المشتري إن أدّى الخراج وهو جزية فقد التزم الصَّغار وإن لم يؤدّه أبطل حقّ المسلمين . فلذا كرّه ذلك عمر وغيره من الصحابة . وهم نهوا عن الشرى .

106. وأمّا البيع فإنّما كان يبيعها أهل الذمّة ، لأنّ الأرض الخراجيّة إنّما كانت بأيدى أهل الذمّة . وكان ذلك أيضاً لئلّا يشتغل المسلمون بالفلاحة والصَّغار عن الجهاد . فلمّا كثر المسلمون ، وصار أكثرهم غير مجاهدين ، وصار أداؤهم الخراج أنفع لعموم المسلمين من كونها بأيدي الذمّة ؛ لم يصر من الذمّيّ الصَّغار ما كان يكون في أوّل الإسلام ، إلّا لمن يشتغل بعمارة الأرض عن الجهاد . وهذا لا يختصّ بالخراجيّة ، بل قد رأى النبيّ صلّعم سلمة فقال : ما دخلت هذه دار قوم إلّا دخلها الذلّ ، رواه البخاريّ . مع أنّ الأنصار كانوا هم الفلّاحين لأرضهم . فهذا على الاشتغال بعمارة الدنيا عن الجهاد . وهذا لا يختصّ بالخراجيّة .

---

[1] MS. مساحروا : متأخّرو

107. وأمّا ما ذكره القاضي من قبول شهادة أهل الذمّة في الوصيّة في السفر فلا ريب أنّ الفرق هنا ظاهر. وهذا من الاستحسان وتخصيص العلّة التي ظهر فيها الفرق. والمنع من شهادتهم على المسلمين ثبت بالنصّ. والإذن فيها هنا ثبت بالنصّ أيضاً للحاجة. وهل يُقرَن هذا الى جميع مواضع الحاجة فيه عن أحمد روايتان، بناءً على أنّ العلّة معلومة. وهي موجودة | في [f° 333b] غير هذا الموضع. هذا وجه القول بالجواز.

108. وأمّا وجه المنع فإمّا أن نقول: لم نعلم العلّة وإنّها مشتركة، أو علمنا اختصاصها بهذه الصورة للضرورة العامّة فيها. هذا إذا ثبت عموم المنع في غير هذه الصورة، إمّا لفظاً وإمّا معنًى. وألفاظ القرآن لا عموم فيها بالمنع. وكذلك السنّة ليس فيها لفظ عامّ بالمنع. لم يبقَ إلّا القياس. وتلك المواضع أُمر فيها بإشهاد المسلَمَيْن.

109. ومعلوم أنّ ذلك إنّما هو عند القدرة على إشهادهما. وهذا واجب في الوصيّة في السفر. وأمّا إذا تعذّر إشهادهما على الدين في السفر أو على الرجعة فليس في القرآن ما يدلّ على المنع من ذلك. وإذا لم يكن في الكتاب والسنّة منع من إشهاد أهل الذمّة عند تعذّر إشهاد المسلَمَيْن لم يكن هنا قياس يخالف هذه الآية. وقد عمل بها الصحابة وجمهور التابعين. والذين لم يعملوا بها ليس معهم في خلافها لا نصّ ولا إجماع ولا قياس. وقد تأوّلوها ناجزين من غير أصل يُسلَّم. وقال[1] بعضهم: هي منسوخة. وقال بعضهم: الشهادة اليمين. والأقوال الثلاثة باطلة من وجوه كثيرة.

110. وقول من قال "لا يجوز شهادة أهل الذمّة على المسلمين بحال" ليس معهم بذلك لا نصّ ولا قياس. ولكن كثير من الناس يغلطون، لأنّهم يجعلون الخاصّ من الشارع عامًّا. والله أمر بإشهاد المسلمين على المسلمين إذا أمكن. فظنّ من ظنّ أنّ هذا يقتضي أنّه لا يُشهَد غيرهم ولو لم يُوجَد مسلم.

111. وباب الشهادات مبناها على الفرق بين حال القدرة وحال العجز. ولهذا قُبلت شهادة النساء فيما لا يطّلع عليه الرجال. وقد نصّ أحمد على شهادتهنّ في الجراح وغيرها إذا اجتمعن ولم يكن عندهنّ رجال، مثل اجتماعهنّ في الحمّامات والأعراس ونحو ذلك. وهذا هو الصواب. فإنّه لا نصّ ولا إجماع ولا قياس يمنع شهادة النساء في مثل ذلك. وليس في الكتاب والسنّة ما يمنع شهادة النساء في العقوبات مطلقاً.

112. <وأمّا إذا نذر ذبح ولده أو نفسه فأحمد اتّبع ما ثبت عن ابن عبّاس، وهو بمقتضى

[1] وقال: mod.

القياس والنصّ. فإن كان قادراً كان عليه كبش. وإن سلّف فيه بمال فعليه كفّارة كبش. وهذا أصحّ الروايات عن أحمد. وهو الذى أُصرّح به في مواضع. وقيل: عليه كفّارة كبش في الجميع. وقيل: كبشَيْن في الجميع. وقيل: لا شيء عليه. وذلك لأنّ من نذر نذراً فعليه المنذور أو بدله في الشرع. وهنا لمّا تعذّر المنذور انتقل الى[1] <البدل الشرعيّ وهو الكبش، كما في نظائره. فليس هنا ما يخالف القياس الصحيح[2].>

113. وهذا الباب – باب يدبّر العموم والخصوص من ألفاظ الشرع ومعانيه التي هي علل الأحكام – هو الأصل الذى تُعرَف منه شرائع الاسلام. – والله أعلم. والحمد لله وصلّى الله على محمّد وآله.

---

[1] Right margin, three lines, vertical upward position.
[2] Right margin, four lines, vertical downward position.

GEORGE MAKDISI
Harvard University

THE PSEUDO-ARISTOTELIAN *SIRR AL-ASRĀR* AND THREE OXFORD THINKERS OF THE MIDDLE AGES

BY

MAHMOUD MANZALAOUI

A long and rich chapter in the history of cultural influences was opened when the Arabic pseudo-Aristotelian *Sirr al-asrār* [1] was translated into Latin,—the medical portions in all probability in the second quarter of the twelfth century, and the entire text in the first half of the thirteenth. [2] The many manuscripts of the Latin version [3] and of vernacular translations in the languages of Western and Eastern Europe attest to this. The extraordinary variety of uses (sometimes of a very unexpected kind) which were made of the text, in the literature and thought of the later middle ages, and of the sixteenth century, form one of the most fascinating items in the account of the penetration of Arabic influences into Europe. [4] In its direct effect, for its role as a catalyst, and for its citation as an authority, the book has an importance well above that of its own intellectual stature.

No country showed greater interest in *Sirr al-asrār* than England, where some five dozen Latin manuscripts, and some fifteen English translations or adaptations, attest to its status as a medieval classic. While hoping to demonstrate this fact more fully elsewhere, I should like in this paper to study the particular use of the text by three English thinkers of the thirteenth and fourteenth centuries, all three of them members of the University of Oxford: Roger Bacon, Thomas Bradwardine, and John Wycliffe. Extending from the 1240s, at about the time of the first appearance of Philippus Tripolitanus' full translation of the *Sirr*, to the 1380s, the writings of these three Oxford

---

[1] Ed. A. Badawī, vol. i (the only volume so far) of *Al-uṣūl al-Yūnānīya li 'l-nazarīyāt al-siyāsīya fī 'l-Islām* (Cairo, 1954), hereafter referred to as: Badawī.

[2] For these dates, see Robert Steele, introduction (pp. xvi-xx) to the *Secretum secretorum*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* (Oxford, England; fascicule v, 1920), hereafter referred to as: Steele.

[3] For a list, see R. Förster, "Handschriften und Ausgaben des pseudo-aristotelischen Secretum secretorum," *Centralblatt für Bibliothekwesen*, VI (1889).

[4] M. Manzalaoui, "The *Secreta secretorum*: the Mediaeval European Version of *'Kitāb Sirr ul-Asrār*," *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, XV (1961).

thinkers have in common one paradoxical feature: that they spring fully out of the medieval scholastic synthesis, but, at the same time, initiate a move which was to contribute to its disintegration. For that is what can be argued that each in his way did: the philosopher of science, the theologian of grace, and the precursor of the ecclesiastical reformers.

In the thought of each, the *Sirr* occupies a position which varies in significance. In Bacon alone does it appear of truly central importance. In his case, the role of the book has already been very fully assessed in Dr. Stewart Easton's study, [1] which the bulk of what I say can merely echo, supplement, and, to a minor degree only, venture to reassess.

I know of no other tradition in Europe where three thinkers of the standing of these Englishmen make use of the *Kitāb Sirr al-asrār*. Even in Arabic, the mystic *rifacimento* by Ibn ʿArabī, *Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhīya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insānīya*, [2] is a unique instance of a more than marginal use of the book by a major writer. The interesting evolution in the Arabic tradition is rather the other way round: it is the manner in which the Long (and, in my judgement, later) Form of the *Sirr* appears to have assimilated passages from the *Ikhwān al-ṣafā*, as the earlier Short Form assimilated passages from the medical and gnomic works of the later-hellenistic tradition. One is impelled to ask the unanswerable question, whether the popularity of the *Sirr* in England was not, at least, partly due to its use by the three thinkers at whose works we are now to glance?

Bacon produced his own annotated version of the *Secretum Secretorum* with a proem written by him. The evidence suggests that he came to know the *Sirr al-asrār* around the middle of the century, not very long after the full translation by Philippus Tripolitanus had been carried out. [3] There is no reference to the *Sirr* in Bacon's *Quaestiones* (circa 1245), and the contents of one gloss to the *Secretum* seem to refer to an event in 1252. That he knew the Arabic text by hearsay only, and that his own knowledge of Arabic was nil, [4] is clear beyond doubt by the nature of his glosses, particularly those

---

[1] *Roger Bacon and his Search for a Universal Science* (Oxford, 1952), hereafter referred to as: Easton.

[2] In H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabī* (Leiden, 1919).

[3] Easton, 3, 24, n. 2: Easton's factual data are to be found dispersed throughout his monograph.

[4] Cf. Easton, 26 (and n. 2), 86, n. 1, 105.

upon *materia medica*, where his Latin transliteration of Arabic words is usually wrong; for example *eleorongan* [1] for *al-raiḥān*. [2] Bacon habitually adds, despairingly, such a gloss as "*nomina Arabica, querantur a medicis*," [3] "*nomen arabicum, vel pocius corruptum*" [4] or "*nomen arabicum corruptum, ideo querantur a sapientibus et libris*". [5] Sometimes Bacon's attempt at emendation is erroneous: *ṭabāshīr* [6] having become *rabarir* in the Latin manuscript tradition, Bacon glosses it "*id est, reubarbare*". [7]

Easton places the writing of the glosses early in Bacon's career, and, of course, well before the Grammars [8] which were to show his eventual applying of his energies to the acquisition of languages.

Early though Bacon came to know Tripolitanus' *Secretum secretorum*, it had already had its Discourse on the Occult docked. Discourse X of the Long Form, *al-maqāla al-ʿāshira fī ʿulūmin khāṣṣīya*, begins with a theoretical proem, then deals with the planets, talismans, and the philosopher's stone, and finally gives the Emerald Table, a lapidary, a herbal, and an onomantic calculation of victory in battle, based upon the numerical value of the ruler's name. The proem in the Long Form is an expansion upon the proem as found in the Short Form, which also lacks the Emerald Table and the account of the philosopher's stone. In the Latin tradition, the onomantic passage is omitted, and the remainder of the section, interrupted by some minor passages not occurring in the Arabic, is placed immediately after Hygiene (Discourse II), the Physiognomy *bāb* replacing it at the end of the work, to form a new Discourse X. (Bacon divides his version in a different way, making four Books out of the ten discourses, but the order of the material is the same).

The onomantic passage was almost certainly translated into Latin, then omitted from the textus receptus, or Vulgate form of the *Secretum*, because its contents were a form of goety, and therefore constituted forbidden information. [9] The evidence in favor of the view that

---

[1] Steele, 99.
[2] Badawī, 108.
[3] Steele, 87.
[4] *Ibid.*, 84.
[5] *Ibid.*
[6] Badawī, 109.
[7] Steele, 100.
[8] E. Nolan and S. Hirsch, *The Greek Grammar of Roger Bacon, and a Fragment of his Hebrew Grammar* (Cambridge, 1902).
[9] Steele is somewhat misleading when (p. xxii), following Bacon's own words, he writes that "the *magical* element" in the Xth discourse has been omitted, since the entire discourse deals with what we would call magic. Bacon accepts

Tripolitanus' version of Discourse X was a complete one is a fragmentary English version of around 1400, combining the Physiognomy and the Onomancy of Discourse X of the *Sirr* in a brief text which forms part of a collection of medical and other texts in the British Museum manuscript, Sloane 213.

Furthermore [1] some manuscripts retain the original position of the *dictio decima* in their tables of contents, while presenting it in its new position; at least two even retain the Physiognomy in its original position, while others do so only in their table of contents. [2]

Although Bacon knows that the text of the *Sirr* which has come down to him is not a complete one, it is not clear at any point that he is aware of the exact extent and nature of the censoring; with his characteristic blend of scholarly indignation and personal braggadocchio, he fulminates [3] against the persons he describes as *stulti*, by whom he knows that the text has been foreshortened. If it is likely that he had, as he says, seen fuller and more correct manuscripts than those in the vulgate tradition, it seems nevertheless that these were not available when he settled down to compile his own recension.

If indeed the glosses to the *Secretum* and the tract *De retardatione accidentium senectutis* (or *Epistola de accidentibus senectutis*) [4] both belong to the mid-century, they are Bacon's first scientific texts, and show him at the turning point of his development, moving away from an aprioristic scholasticism, but not yet having ordered his new scientific thought into the synthesis he was to achieve in his major works. The *De retardatione* contains many quotations from the *Secretum*; although these are of a technical nature, they are not all from the twelfth-century translation of the Hygiene section of the *Sirr*, carried out by Johannes Hispalensis. [5] Tripolitanus' translation must already have been available.

Nevertheless, the fragmentary translation of the medical Discourse must, after a century's existence, have associated the *Sirr* specifically

---

as "true mathematics" and not "magic," teachings that would, in modern terminology, be classified as "magical," in the general sense of the word. This is mainly due to his unquestioning acceptance of astral influence as a scientific fact.

[1] Steele, xxiii.

[2] *Ibid.*, xxvi.

[3] *Ibid.*, 39.

[4] Ed. A. G. Little and E. Withington, as fasc. ix of *Opera hactenus inedita* (Oxford, 1928). For the argument that the *De retardatione* was not written as early in the century as the editors suggest, see Easton, 24, n. 4.

[5] See Easton, 73, n. 3. Johannes Hispalensis is John of *Seville* (Hispalensis = al-Ishbīlī) and not, as Easton and others translate the name, John of Spain.

with the medical tradition, in the European mind. Although Easton is no doubt right to emphasize the role of the *Sirr* in fixing Bacon's attention upon science [1] in general, it is thus not unlikely that he first thought of turning to the work because he had already developed some interest in medicine. Easton himself [2] considers that medicine was Bacon's first scientific interest, and that other branches came later; the very contention that the *De retardatione* belongs to those years seems to me to require that this argument should at least be stated. Certainly, however, Easton rightly estimates the bulk of the glosses when he writes [3] that most of them are "the immature comments of a recent convert [to the scientific point of view]."

Easton's comments on some of the more important glosses [4] may be regrouped under two heads: those which show Bacon laying emphasis upon the teachings of the *Sirr*, reinforcing them, in their true form, with further arguments, and those which show him making reservations, or hesitating. To these I would add those which show him ostensibly supporting, and expatiating upon, details in the *Sirr*, but, in fact, deflecting the reader, perhaps wilfully, away from their true meaning.

Bacon will, like Bradwardine after him, recognize with pleasure that Muslims and pagan philosophers, share some of the beliefs of Christians: the horror of the sin of murder, the hope in the resurrection. [5] There is in fact a fine Pentateuchal ring (in spite of the reference to Hermetic authority) in the passage which has moved Bacon's sense of a shared indignation against unrighteousness:

يا اسكندر، أوكد أمر أوصيك به وطالما اوصيتك به، فبامتثاله يصح امرك ويدوم ملكك، هو التعفف عن الدماء فى غير حق، وإقامة حد، فإنها قضية نهى الخالق عنها. وأنت انما تُقدم فى ذلك على شبهة لست تدرى باطنها. فتحفظ عن هذا جهدك فقد صح عن هرمس الاكبر أنه قال "إن المخلوق إذا قتل مخلوقا مثله بغير حق ضجت الملائكة الى بارئها ينادون: تشبّه عبدك هذا فلان بك!" فان كان قتله فى قصاص قال الله تعالى لهم: "قتل فقُتل". وإن كان قُتل لبغى اهل الدنيا او ظن كاذب قال الله لهم جل جلاله: "وعزتي وقدرتي إني هدرت دم عبدي" – فلا تزال الملائكة تدعو عليه عند كل تسبيح واستغفار حتى يؤخذ بدمه.[6]

[1] Easton, *passim*, especially p. 24.
[2] *Ibid.*, 91.
[3] *Ibid.*, 84.
[4] *Ibid.*, 83 ff.
[5] Steele, 37, 56; Easton, 83.
[6] Badawī, 82; cf. Steele, 55-56.

The comfort and riches offered as a prospect to Alexander by the text are reinterpreted [1] as minimal necessary riches; the claims of physiognomy [2] are tempered by a reminder that a Christian will realize that since the grace of God can conquer disposition, the science is limited in its application.

Elsewhere—and perhaps this is an earlier stratum of his notes—Bacon will rationalize the obscurity of the text doggedly, even if he is unwittingly defending an erroneous translation. Of the eightfold Circle of Justice, the *Sirr* [3] makes Aristotle say: "*qassamtuhā qismatan daurīyatan falakīya.*" The Latin *Secretum*, by following a bad text, or mistranslating a good one, [4] has intruded the dual (*qismataini*), and speaks of the eightfold circle as divided "*in duas divisiones circulares.*" Bacon's note, attempting to give sense to this, seems to me to balance precariously on the edge of meaningfulness. Again, Bacon is not balked by the fact that an alleged work by Aristotle quotes 'Aristo', [5] that is, arguably, the author himself: he points out that there are classical testimonies to there having been three teachers with the name Aristotle. [6] Ironically, Bacon is here being more Aristotelian than the Pseudo-Aristotle, for the Arabic *Sirr* reads, not *Aristū*, but *Ūmirs* (var.. lect.: *Amirūwās*, *Amīrūbās*, etc.). [7]

At other such moments, Bacon abandons the subtle workings of his over-credulity. We find him [8] very understandably attempting to reinterpret a misreading in which Tripolitanus shows a preoccupation with courtly romance which has led him astray: the Arabic [9] speaks of a king who

> *istashāra wuzarā'ahu fī sirrin ʿaẓīmin kānat ʿalaihi aʿmidatu mulkihi mutawarrika,*

and the translator has read *mulkihi* as *malika*, to produce the delightful but inapposite

---

[1] Steele, 95.
[2] Badawī, 117-124; Steele, 165 f.
[3] Badawī, 126.
[4] Steele, 124. From Mr. William Ryan of Oriel College, Oxford, I learn that the Russian version, ed. Speranski, St. Petersburg, 1908, which almost certainly derives from Ḥarīzī's Hebrew translation of the Short Form) has a similar mistranslation. M. Gaster's edition of the Hebrew (*Journal of the Royal Asiatic Society* [1907-8]) does not show such a mistranslation in any of the manuscripts read. The Russian translator attempts a rationalization somewhat similar to Bacon's.
[5] *Ibid.*, 93.
[6] Easton, 82.
[7] Badawī, 102 and n. 4; see also, for example, MS Gotha 1869, f° 28.
[8] Steele, 138.
[9] Badawī, 136.

quesivit concilium a bajulis suis super quodam secreto valde quod fuit revelatum regine cuidam dilecte ab eo.

More seriously, whether it is, as he says, [1] out of Christian piety, or in fact out of scientific scepticism, Bacon cannot pass, without questioning it, the remark that Aristotle was carried to heaven in a column of fire (the Arabic [2] has *fī ʿamūdin min nūr*, and not *nār*). Easton [3] attributes to Bacon's interest in the *Secretum* his awareness of the importance of textual accuracy. Yet Bacon's comparative innocence of this modern tool prevents him from surmising that the apotheosis of Aristotle was granted to the philosopher, in all probability, by a reviser of the proem of the *Sirr* who, one suspects, inserted the passage on the supernatural qualities of Aristotle, [4] which interrupts a sentence upon the role of Aristotle as political adviser. In view of Bacon's interest in medicine, and his theorizing upon the scientific wisdom granted to the prophets, as discussed below, it is ironic to note that the apotheosis apparently derives from an earlier and non-rationalistic respect for the medical tradition. The ascension of Asclepius to Heaven in a column of fire is described in words very close to those in the *Sirr* by the later Ibn Abī Uṣaibiʿa, [5] who gives "Hippocrates" as his source; and there are references earlier than this to the apotheosis of Asclepius. [6]

An interesting misinterpretation of the *Sirr* occurs in one of Bacon's glosses to the Plotinian passage in Discourse IV, which is one of several reproduced verbatim from *Rasāʾil ikhwān al-ṣafā*. [7] The First Intelligence and other emanational entities are referred to, in the Latin, as virtues and intelligences proceeding one out of the other—the author is not, pace Easton, [1] speaking "carelessly," but

[1] Steele, 36.

[2] Badawī, 37.

[3] P. 86, n. 1.

[4] Badawī, 67/10 to 68/3; Steele, 36/22-31. For a discussion of this and other textual matters concerning the formation of the *Sirr* by a process of accretion, see chapter i of my unpublished thesis, *The 'Secreta Secretorum' in English Thought and Literature from the Fourteenth to the Seventeenth Century, with a Preliminary Survey of the Origins of the 'Secreta'* (Oxford, 1954).

[5] *ʿUyūn al-anbāʾ*, ed. Müller, 1882-4, 16.

[6] E. J. and L. Edelstein, *Asclepius*, 2 vols. (Baltimore, 1945) testimonials 233 (Tertullian) and 236; cf. also no. 604 (Aristides).

[7] M. Manzalaoui, *'Secreta secretorum' in English Thought and Literature*, chap. 1; *idem.*, *Mediaeval European Version*, 86; A. Verdenius, preface to the edition of J. Van Maerlant, *Heimelijkheid der Heimelijkheden* (Amsterdam, 1917). For details in question here, see *Rasāʾil ikhwān al-ṣafā*, ed. K. D. Zarkalī (Cairo, 1928), I, 28; II, 123, 189 ff.; III, 195 ff.; VI, 29 f.; Badawī, 129-32; Steele, 119-132.

elaborating a consistent cosmogony. Bacon, in spite of the reference made to the First Intelligence in the singular, identifies it with the angels [2] and attempts, in a series of interesting glosses, to convert the Plotinian pattern into an orthodox one of the actions of God, of His angels, and of created nature.

In the same passage, he gives a distorted explanation of a reference to the preexistence of the *anima sensibilis*. [3] There are two possible explanations of this. One, that Bacon, in his confused overconfidence, is trying to wrest a conventional meaning out of an obscure passage which derives from an unfamiliar cosmogony. Another, that Bacon is willfully confusing the issue, seeking to conceal the fact that he realizes that the passage, if properly understood, would imply an "Averroist" belief in the unity of the active intellect. [4] The second possibility would be more likely, if the date of the writing of the notes to this portion of the *Secretum* were in the 1270s, when Averroism was being condemned. This would bring it closer to the date posited by Easton for Bacon's introduction to the *Secretum*.

As a linguistic parallel to Bacon's move towards the study of the world of physical phenomena, it is worth noting a shift of meaning which one of his glosses gives to the word *natura*. The *Sirr* comments, in its Discourse on *Warfare*, [5] on the "natural" or *normal* tendency of rulers to become rivals, and to seek each other's destruction: فوالله ما اجتمع ملك بآخر إلا ودبر أحدهما الغدر بصاحبه وهذا موجود فى الطبيعة . وتفكر فيما صنع قابيل بهابيل أخيه .

(for *ṭabī'a*, the Short Form [6] has: *al-khilqa allatī tanāsala minhā 'l-'ālam*.

Bacon's gloss runs:

> Scilicet, in regibus apum, quia reges apum exeunt cum examinibus suis sive exercitibus in pugnam et fortissime pugnant donec unus exercitus vincatur, et ita est in multis aliis animalibus.

Bacon has thus shifted the sense of *natura* from "inherent quality of human beings" to "the non-human world," anticipating a modern shift of meaning; the *Oxford English Dictionary* gives 1662 as the date of the earliest use in English of the word *nature* in a sense implying this altered conception. [7]

---

[1] Easton, 83.
[2] Easton, as above; Steele, 127-28; Badawī, 129-31.
[3] Cf. Easton, 84.
[4] Cf. Easton, 197. [5] Badawī, 149; Steele, 152.
[6] For example, Suhāj MS f° 63 and, substantially, MS Vienna 1827, 33b-34a.
[7] For the different meanings of φυσις and *natura*, and their implications for

To turn from the glosses to Bacon's Introduction to the *Secretum* is indeed to turn from the fragmentary and immature to a work which takes a synthesizing view, and regards the *Secretum* purposefully as a work which can play a major part in a new instauration of learning and civil activity. The dating of this brief companion to the major synthesizing works of Bacon's mature thought, as not earlier than 1264, [1] by a reference in it to an event of that year, seems unimpeachable; its "completeness" is undoubted, and its revealing of the germinal role of the *Sirr* in Bacon's thought has been persuasively demonstrated by Easton. [2] The secondary ways in which the *Sirr* has influenced the English thinker are interesting. In the *Opus Tertium*, he seems to adopt something of the secrecy of tone which the *Sirr* affects. [3] In various works, he identifies himself with the figure of Aristotle, the sage addressing his learning to one who wields political power. To Easton's remarks upon this, [4] it may be added that this same identification will be noted in very many of the translators and adapters of the *Secretum*: Gower addressing Richard II in *Confessio Amantis* VII, Occleve addressing the future Henry V in the *Regement of Princes*, Sir William Forrest in his manual for Edward VI, *The Pleasaunt Poesye of Princelie Practice*, and others. The stressing of the occult element is a general tendency in the tradition of the study of the work; Tripolitanus himself emphasizes it by speaking of it in his proem in these terms:

> Qui postulavit ab eo, ut ad ipsum veniret, et secretum quarundum artium fideliter revelaret, videlicet, motum, operacionem, et potestatem astrorum in astronomia et artem alkimie in natura, et artem cognoscendi naturas, et operandi incantaciones, et celimanciam, et geomanciam. [5]

This is in spite of the fact that there is no "celimancia" or geomancy in the book. (The intrusion of these terms here may partly account for Bacon's apparent belief that the vulgate recension omits more than it really does.)

But the main impact of the *Sirr* upon Bacon's mind seems to lie in its picture of the oneness both of the world and of knowledge, its

---

the study of the history of thought, see C. S. Lewis, *Studies in Words* (Cambridge, England, 1960), chapter ii.

[1] Easton, 82.

[2] See pages referred to in his index, s.v. "Aristotle, Pseudo-", especially pp. 85f.

[3] Badawī, 69-71; Steele, 39-42; *Opus Tertium*, ed. A. G. Little (Aberdeen 1912), 80; Easton, 82.

[4] Pp. 82, n. 1, 85, n. 2, 114, 127.

[5] Steele, 26.

philosophy of correspondences between supralunary and sublunary substances, which causes Bacon to equate the study of the occult—with the omission from this of false 'magic'—with the grasp of practical science and worldly power, adopting, as he did, the two axioms that the author of this work speaks authoritatively, and that his doctrine of consubstantialities is correct. The main purport of the move towards the rehabilitation of *Discourse X* seems to be a rehabilitation of the validity—albeit with reservations—of astrology and divination which were being attacked in some currents of contemporary thought.

The apologia for astrology, in Discourse II, and the parallel passage in Claudius Ptolemy's *Tetrabiblon* [1] show that the belief in astrology had to be defended, in Hellenistic and Arabic writings, against the more rationalist theistic philosophies, and against those who saw in it a denial of free-will. In his introductory tract, Bacon reasserts the astrologer's apologia with greater force and in more detail. He evolves an image of a learned man who, by the true use of "mathematics" and medicine, can open the way both to knowledge and to moral improvement. The combination of *astrological* mathematics and medicine is in fact one which is specified in the *Sirr* itself, in the introduction to the *bāb* on Hygiene. [2]

Bacon emphasizes the value of the *Sirr*'s apologia for astrology —which had never been omitted—and of the section he is "rehabilitating." The title of the fourth chapter of the introductory tract [3] is as follows:

> Capitulum quartum de dictis et factis verorum mathematicorum et que mirabilia possunt facere cum adjutorio artis medicine: quomodo videlicet alterantur complexiones et meliorantur, tam in moribus quam in sapientia: et *tangit ultima secreta ad que solus sapiens medicus poterit pervenire.*

It seems clear that Bacon was evolving a philosophy in which the study of medicine and the sciences, together with a knowledge of the stars, was to be pursued, partly on the basis of authority (mainly in Arabic sources) and partly on quasi-empirical lines. His belief in the theory of correspondences must owe much to the proem to the Occult Discourse, a passage containing a great deal which is also found verbatim in the *Ikhwān.*

---

[1] I, 2f.
[2] Badawī, 85.
[3] Steele, 1.

Bacon's philosophy seems to have had as its main aims the expansion of knowledge and a moral control, a new ethical efficiency, which he did not think possible by any other means. He thus believed that a certain partially preconditioned element in human affairs could, through expert knowledge and application, be used by a humanity in which he did not deny free will. There is no reason to suppose that he did not place Christianity above scientific philosophy, but it is clear that he held that the immense new possibilities, the *mirabilia*, lay in a direction in which specifically Christian beliefs were not in the focal position. To him, "Aristotelianism" meant, to a considerable extent, the pseudo-Aristotelianism of the *Sirr*, the combination of physical, medical, and occult studies for the purposes of ethics, wisdom, and worldly consolidation. The extremely large part which the *Sirr* and the physical works of Aristotle play in his conception of Aristotelianism may, hence, be partly due to the fact that Bacon was greatly influenced by the philosophy of the anonymous writer of the theoretical introduction to the discourses of the Long Form *Sirr*; that is, to the final reviser—himself, as I believe, a wholesale borrower of passages from the *Rasā'il ikhwān al-ṣafā*.

The "sage" (as represented by Aristotle) is uppermost in Bacon's mind, but this no doubt combines with the notion of the powerful "prince," the latter-day counterpart of the Alexander for whom the *Sirr* claimed to have been written. For his ideal seems to have been a philosopher-mathematician of immense *practical* power; and it is in this approach that he saw the *secretum* of all things. The lengthy incipit which has been affixed to the introductory tract sums up this philosophy:

> Quem tractatum si sapiens intueatur et bene omnia discuciat, . . . inveniet ultima nature secreta ad que homo sive humana invencio in hac vita poterit pervenire, ad que quiscunque posset pertingere, vere princeps mundi poterit nominari. Nec desperet quis propter difficultatem, quoniam si naturas rerum cognoverit, scienciam perspective, et astronomiam, ista secreta non poterunt eum latere. [1]

This, is, I believe, the most ambitious method of interpreting the *Sirr* that is expressed in the whole tradition.

Continuing to accompany Easton in his commentary, we find it illuminating to note how his analysis [2] makes the *Sirr* the methodological center out of which Bacon's interests radiate, as though his own

---

[1] *Ibid.*

[2] Easton, 109-111.

studies were themselves a microcosm of the vast conception of which his Introduction to the *Secretum* is a blueprint. Even in his mature thought, however, Bacon, particularly if we follow the emphases of Easton, seems wilful in his distortion of texts to suit his thesis.

In the *Sirr*, Aristotle tells Alexander that since he cannot change the waters and airs of a country he has conquered, he should try to win over the hearts of its inhabitants:

إن كنت عازما على قتلهم جميعا وقادرا على ذلك بملكك اياهم ، فلست بقادر على تغيير هوائهم ومائهم وبلدهم . فاملكهم بالاحسان إليهم والمبرة بهم ، وتظفر بالمحبة منهم .[1]

The reference to waters and airs is not an arbitrary rhetorical one, but an echo of the psychological aspect of Hippocratean medicine. The Hippocratean *Airs, Waters and Places*, in its opening words speaks of "the effect of water" (on the health) and of that of "the warm and the cold winds, both those which are common to every country and those peculiar to a particular locality." [2] "Aristotle" is therefore declaring that the regional characteristics of men cannot be altered. If the Latin version does not make it so unambiguous that the suggestion of changing the airs and waters was an impossible "counsel of perfection", [3] the English translations from the Latin show that the general medieval understanding of the text did not misapply it. Thus the *Governance of Lordschipes* of soon after 1400:

> If thou may chaunge the eir and the watir of that lond, and also the ordinancez of citeez, do thy purpos, and ellys governe hem with goodness. [4]

But Bacon in his gloss takes the "changing of air and water" as a possibility, and defends the passage against the charge of interference with freedom of the will, by distinguishing between "complexion" and will. Later, in the *Opus Majus*, we find him again speaking of it as a possibility to be wished for, together with the methods of winning battles by *magia* which he had learned from the lapidary of *Discourse X*. In evolving this point of view, Bacon is conflating the Hippocratean passage with another [5] in which the notion of "revealed medicine" is put forward by the *Sirr*. Speaking of the need to reach a balance

---

[1] Badawī, 69.

[2] J. Chadwick and W. Mann, *Medical Works of Hippocrates* (Oxford, 1950), 90 ff.

[3] Steele, 38: Si non potes illius terre mutare aerem et aquam, insuper et disposicionem civitatum, imple tuum propositum. Si potes dominari super eos cum bonitate, exaudies eos cum benignitate.

[4] Ed. R. Steele, *Three Prose Versions of the Secreta Secretorum* (Early English Text Society, Extra Series 74), 1898, p. 48.

[5] Badawī, 86; Steele, 64.

of the "complexions" (إعتدال المزاجات), it says of God — أعلم عباده بهذا انبياؤه المصطفون – صلى الله عليهم أجمعين – وغير ذلك مما ألهم إليهم من التجربة.

The exact reverse of this tendency can be seen in Bacon's failure to press the concept of "revealed science." *In spite of* the unrevealed nature of scientific studies, the wisdom they require is supplemented by a measure of divine enlightenment, and this was only granted to those with a pure enough moral character. [1] Bacon had rejoiced [2] to learn from the *Secretum* and from Josephus, that scientific knowledge had been held by the prophets of old: Enoch can be identified with the Hermes of the Greeks, [3] Seth was the founder of astronomy, Abraham had transmitted arithmetic to the Egyptians.

Although Bacon makes his own use of this information, he stops short of accepting the idea that Aristotle possessed the gift of prophecy. Interestingly, this is a move away from an opportunity afforded by the opening passages of the *Sirr*, but clearly not amenable to being assimilated into Christian orthodoxy. Easton writes: [4] "Neither in Josephus nor in the *Secretum* . . . are to be found specific statements that the knowledge itself was revealed by God." True, this claim is not made, but the possible prophetic status of Aristotle is suggested: the Long Form, followed by the Latin, [5] states: عده كثير من العلماء فى عديد الانبياء. The Short Form reading is even more interesting: the Suhāj manuscript [6] reads: عده كثير من العلماء فى عداد الانبياء الذين لم يرسل اليهم كتاب

This reading would perhaps have made it possible for some Muslim followers of the *falāsifa* to have regarded Aristotle as holding prophetic status, while clearly excluding his works from the canon of prophetic texts. One can only wonder what theory of knowledge Bacon might have built up, had the five-word clause which ends this sentence not been omitted from the Long Form, and hence not entered the Western Latin tradition. For he would surely have related this to the phrase ألهم إليهم من التجربة and it is not illegitimate to wonder what the deductions might have been.

When we turn to Thomas Bradwardine's use of the *Sirr*, we do not

---

[1] Easton, 74 f., based upon *Opus Majus*, II, 170 f., *Opus Tertium* 31, 64-5, and *Compendium studii philosophiae*, ed. J. S. Brewen in *Opera Fr. Baconis* (1859), 408 ff.

[2] Easton, 73, n. 3, 79.

[3] Badawī, 86 (as quoted above), and 108 (this portion of the Hygiene is not in the Short Form); Steele, 69, 99; Josephus, *Antiquities*, I, 2 and 8; *Opus Tertium* 4.

[4] Page 74.

[5] Badawī, 67; Steele, 36.

[6] Folio 3.

leave Bacon behind. For the "Doctor profundus," who was a mathematician and astronomer, and an adviser at Edward III's court, shares some of Bacon's emphases, and sometimes extracts the same teaching from the text as Bacon did, although his main purpose, different from the latter's, is that of defending his Augustinian doctrine of Grace. Alone in the English tradition of the *Sirr*, Bradwardine can be definitely shown to be following Bacon's redaction of the text. Where he refers to the *Sirr*, he gives the numbers of the four-book division of Bacon's text, and of the chapters into which this is subdivided. [1] No other known form of the *Sirr* coincides in its divisions with this redaction: we can therefore feel confident of Bradwardine's indebtedness to his English precursor. It is in Book I of the *De Causa dei contra Pelagium* [2] that we find the theologian making extensive use of the *Sirr*, and in this section of his work he attempts to prove—as we have seen Bacon also doing—how much closer to Christian faith are the beliefs of ancient philosophy, than some of his own contemporaries would allow. In doing so, he draws upon evidence from all the different strata of the Long Form of the *Sirr*. Without realizing it, he is adducing in his favor not only the hellenistic and post-hellenistic philosophy of Plotinians and neo-Aristotelians, who might be classed as philosophers of "pagan" theism, but also the syncretic theology of the *Ikhwān*, as well as expressions of orthodox Muslim piety. The seventeenth-century editor classes the *Sirr* with "apocryphal books" made use of by Bradwardine, [3] who himself finds it necessary, in the first half of the fourteenth century, to defend the authenticity of the work against sceptics. In so doing, he allows us a glimpse at interesting stylistic arguments which had arisen since Bacon's days, and uses, in favor of his own position, the fact that the *Sirr* had come into Latin through Arabic. He echoes the Latin translator's own description of his method of translating the general sense of a sentence, rather than giving a word-for-word rendering, and also, curiously, uses the obscurity of some passages as an argument for authenticity:

> Nec quisquam obmurmuret illum famosum Aristotelem non scripsisse hunc librum . . . Hoc idem insuper celebris fama tenet; nec obviat stili planicies, aut diversitas a stilo Aristotelis consueto: Regi namque multis de causis plane fuit scribendum; & fortassis translatio non de Graeco, sed de Arabico in Latinum, facit sententiam planiorem,

[1] See below, p. 494, n. 6.
[2] Ed. Henry Savile, 1617.
[3] Savile, *Lectori*, sig. A 4.

> sicut in quibusdam alijis libris suis, quod & posset contingere propter prudentiam translatoris, non verba semper, sed sensum potius transferentis; sicus haec ambo ex prologo 1° patent. Nec textus iste aut stilus est planissimus omniquaque: Quis enim plane faciliterque exponit eiusdem tertiae partis primum capitulum, de lapide Philosophorum non lapide . . . ac caetera verba abstrusissima ibi scripta? [1]

Bradwardine consciously adduces the arguments of Islamic philosophers: Ibn Rushd, Ibn Sīnā and Ghazzālī are used to support the "proof" which the "Aristotelian" *Sirr* gives Bradwardine of the philosophical belief in prophecy. [2] But he unconsciously uses Muslim formulas when, later in the argument, in his Book II, he tries to show that even the heathen Aristotle used prayer to ask for God's blessing, and compares this to the use of the Paternoster. The passages he quotes, [3] "Dominus custodiat te ab omni opere inhonesto," is thoroughly Islamic in sentiment.

The anti-semitic anecdote of the Magus and the Jew, of apparently Sassanian origin, is used by the Ikhwān [4] to illustrate their argument that moral reactions will follow the pattern of the faith of one's upbringing: they will be good or bad according as one's faith encourages good or bad. The Long Form *Sirr* takes over this anecdote [5] to illustrate the precept (an Islamic one) that you should not take counsel from a man who holds a faith different from your own. Bradwardine finds a new use for it: for (with its prayer for vengeance) it illustrates a belief in the efficacy of prayer. [6]

In one single section, [7] Bradwardine refers to the Plotinian hierarchy, as found in the *Ikhwān*, to the nature of plants and stones, to the threefold nature of justice—justice owed to the ruler, justice owed to oneself, and justice owed to fellowcitizens, [8] as well as to the great seminal commonplace of Reason as King of the Human

---

[1] *Ibid.*, 138 f.

[2] *Ibid.*, 32.

[3] *Ibid.*, 480 D. Another reference to the *Sirr* in Bradwardine's *Book II* (Savile 469) mentions the letters exchanged between Aristotle and Alexander, which form the Proem to the tract.

[4] I, 237 ff.

[5] Badawī, 140 ff.; Steele, 144 ff.

[6] Savile 39. This is one of the passages in which Bradwardine refers to the sections of Bacon's recension; he mentions III, 14 (Steele, 144 ff.), IV, 1 (the reference is to Steele, 165), and III, 1 (Steele, 115 f.), other references are on p. 42, to Bacon I, 22 (Steele, 60 ff.), and p. 100, to Bacon III, 7 (Steele, 131 f.). On p. 254, the reference to I, 23 is an error for I, 22, the final chapter of this section.

[7] *Ibid.*, 138.

[8] Badawī, 126; Steele, 125.

body, a statement which [1] occurs on its own in the Short Form, but which in the Long Form, stands immersed among passages from the *Ikhwān*. Bradwardine finds [2] an analogue to the Christian belief in eternal punishment and reward in the conclusion to the Plotinian passage. Here, however, only one half of the argument is in fact in the Arabic at all:

فان تكن النفس قد تمت واستكملت قبل مفارقة الجسد نزلت قوة النفس الكلية ورقيت بها الى الملأ الأعلى . [3]

This is a parallel to, and apparently a borrowing from, a passage in the *Ikhwān* which uses a more specifically Islamic terminology:

فان تكن النفس قد تمت واستكملت قبل مفارقة الجسد نزلت قوة المعراج فرقت بها الى الملأ الأعلى . [4]

The punishment of evildoers, on the other hand, is an addition made in the Latin only, and its intrusion of orthodox ethical values shows that Tripolitanus (or a very early reviser) has, deliberately or accidentally, misinterpreted the mystic theology:

> Si vero non, anima dilabitur usque ad abyssum inferium: deinde recepit eam regimen sine spe placendi Deo. [5]

Coupled with these passages, as an illustration of the same belief, is the passage in condemnation of slaying. [6] Thus Bradwardine returns to passages which we have seen to have held a particular significance in Bacon's thought. I have already mentioned Bradwardine's reference to philosophical teachings concerning prophecy: more interesting is the fact that Bradwardine's central debate upon predestination and freewill makes use of the passages Bacon had singled out. Again, relying upon these passages, he shows that a fundamentally predestined pattern is consonant with a reliance upon the efficacy of prayer (and of fasting); [7] with a more exact use of the text than Bacon's, the Hippocratean moral of Aristotle's reply to Alexander's letter is used to help define the limits of the efficacy of will. [8] The authority of Aristotle, in reference to cosmic order, [9] is twice confirmed [10] by reference to the *Wisdom of Solomon*.

---

[1] Savile, 132; Suhāj MS, f° 40; Steele, 132.
[2] Savile 100 (wrongly numbered "p. 110" in the copy which I have used).
[3] Badawī, 131-132.
[4] III, 197.
[5] Steele, 132.
[6] Savile, 114.
[7] *Ibid.*, 42.
[8] *Ibid.*, 469 C-D.
[9] Steele, 60 ff.
[10] Savile, 254 D, 428c.

Yet, although "operator miraculorum unus & solus Deus est, a quo descendit omnis operatio mirabilis," [1] the Baconian concept of the "scientist" is not absent, for miracles can be brought about by the means of

> aliquis magnus homo, aliquis sanctus homo, quod & isti Astrologi confitentur, quod & videtur Arist. dicere in Secreto Secretorum vlt. Part I. [2]

While Bradwardine's use of scripture in the *De causa dei*, to confirm an argument based upon reason and philosophical authority, is only occasional, it is the regular method employed in the Wycliffian *Tractatus de officio regis*. In this text, [3] seven passages can be singled out as containing arguments in which the *Sirr* is used either as the basis, or in support, of the author's contention. With this tract, the *Sirr* is brought to the threshold of that topic which was to provide English vernacular literature, both polemic and imaginative, with one of its principal themes for the next two centuries: the conduct and status of kings and their subjects, and of priests and counselors.

To Wycliffe—for I take the attribution of the work to him to be correct—the *Sirr* is an exemplar of natural law, [4] and is used as such, even though elsewhere he does not speak in the same tone of the authoritativeness of Aristotle's works.

One passage in the English works of Wycliffe [5] shows contempt for clergy who study Aristotle to the exclusion of religious duties, [6] and another, a questioning of the physiognomical authority of Aristotle. The latter presumably refers to the *Sirr* itself:

> heere seyen trewe men in god more hardily than they weren wont that this is a lewid skile, yif the pope approue this thing must nedis be trewe, for herby the contrarye is the more licly. For sith the pope is more tempted than othere men & more led bi the fend, it sewyth bi the popis confermyng that this is the fendis werk. & *heere is more coloure in this resoun than in resouns that aristotle tellith that yif a man haue a kempt hed thanne he is a leccherous man. sumtyme it may falle so & sumtyme the contrarye* may falle, as the pope may sumtyme falle on the sothe & sumtyme discorde therfro. [7]

[1] *Ibid.*, 39, quoting Latin *Sirr* (as in Steele, 116), which claims to be quoting Hermogenes (Hurmus al-akbar). [2] *Ibid.*, 42.

[3] Ed. A. W. Pollard and Ch. Sayle, 1887.

[4] For example, *De officio* 262.

[5] *The English Works of Wyclif hitherto Unpublished*, ed. F. D. Matthew, Early English Text Society, O. S. 74, 1880.

[6] "Of the Leaven of the Pharisees," *English Works*, p. 6.

[7] "De officio pastorali," *English Works*, 426.

I do not think that either passage is, in itself, proof that these works and the *De officio regis* are not by the same man. The *De officio* does not erect Aristotle into an exclusive authority, and makes no use of physiognomy—a subject which Sir William Forrest was specifically to reject as spurious, from his refashioned version of the *Secretum*. [1]

Wycliffe's main concern in the *De officio regis* is to argue the primacy of the temporal power over that of the Church visible, and to describe the king and his rule as being above human law, but obliged to seek out and correct spiritual abuses. [2] It is most convenient to summarize the uses made of the *Sirr* in this proto-Protestant work, in the order in which the seven passages in question occur.

(1—pp. 53-54.) These pages deal with the king's domestic clergy, and the qualities they should show. Wycliffe equates this category of men with the counselors (*wuẓarā'*) of Discourse IV of the *Sirr*, and applies to them the list of qualities set out in the Long Form. [3] This is the most interesting use of the *Sirr* by Wycliffe, for in it he is unconsciously echoing the description of the philosopher-king by Socrates in Plato's *Republic*. [4] A complex network of summary forms of this, adapted to suit later attitudes, has provided the Long Form with its catalogue. Al-Fārābī has one form of the list in his *Taḥṣīl al-sa'āda*, [5] where it represents the qualities essential for a speculative *philosopher*. He has another form of it in his *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, [6] as the qualities of a *ruler*. The list in the Short Form of the *Sirr* [7] closely resembles this version. The *Ikhwān* [8] use Fārābī's qualities of a ruler, as their qualities of a *prophet*. The Long Form of the *Sirr* seems to be an emended and lengthened version of the Short Form list, as conflated with the list in the *Ikhwān*. Some of the qualities seem to reflect the ideals of a Persian, or persianized, court. Of the three qualities which Wycliffe singles out for special consideration, two are common to Plato and to all the Arabic derivatives: indifference to wealth, and the love of truth; the third, eloquence, is in the Arabic lists and not in Plato. [9]

---

[1] *The Pleasant Poesye of Princelie Practice*, Br. Mus. MS *Roy* 17 *D* 3 *ff.* 10b-11a.

[2] For a summary of the work, relating it to Wycliffe's life and general teachings, see K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity* (1952), 92 f.

[3] Badawī, 138f.; Steele, 141ff. [4] *Republic* VI, ii (485, 486, 487 A).

[5] Hyderabad edn., 1345 A. H., 44.

[6] Ed. F. Dieterici (Leyden, 1895), 59.

[7] For example, Suhāj MS, f^os^ 46-50.

[8] IV, 182 f.

[9] Another Arabic version of this list is in Ibn Rushd; see *Commentary on Plato's*

Wycliffe combines this passage with the injunction against the breaking of faith, which he found in Discourse II of the *Secretum*.[1] The topical application which he makes of the pseudo-Aristotelian teachings, so relating them to fourteenth-century England, is to make of them an attack upon simony, and an argument that lying ministers discredit a king.

(2—pp. 57-58.) A king should not subordinate Faith to the exigencies of ruling, and he should observe his religion inwardly as well as outwardly. In other words:

أى ملك أخدم ملكه دينه فهو مستحق الرياسة . وأى ملك جعل دينه خادما لملكه فهو مستخف بناموسه . ومن استخف بالناموس قتله الناموس . وانا اقول . . . أن أول مايجب على الملك ان يحذر نفسه به رعاية جميع حدود الله . . . وأن يظهر للعامة التقشف مع اعتقاد لذلك لأنه متى أظهر خلاف ما يضمر لم تجمل جبلته .[2]

Again, the threat here seems to be a distant echo, or rather, a summing-up, of the words of Socrates at the end of the *Crito*:[3] this passage, which is in both Forms of the *Sirr*, is also found independently in the *Ikhwān*,[4] and is in fact described by them as a remark made by Socrates.

(3—p. 59.) Wycliffe puts forward his theory that the clergy should live on money from secular hands, that is, on alms, and tithes collected by the secular authorities. No civil possessions should be in the hands of the clergy. The *Sirr* is here introduced, in a somewhat tenuous argument, to show that, concomitantly, a king is expected to support and honor the clergy. The passage referred to is the sentence from Discourse II ("*Insuper decet reges legiferos honorare, religiosos venerari*," etc.) . . . which follows almost immediately upon the words quoted in the passage above:

ومما يقترن بهذا تعظيم من تدور اعباء الملك عليهم كالقضاة الصالحين العاملين والفقهاء المتدينين والأ ئمة .

(4—pp. 73-74.) Wycliffe uses the injunction in Discourse II on the encouragement of learning: وآمر فى أهل بلادك بقراءة العلوم ومطالعة الفنون ;[5] but he applies it exclusively to the study of theology. This occurs as part of a criticism of the ignorance and simony of the English

---

Republic, ed. E. I. J. Rosenthal (Cambridge, England, 1956). The English translation of the extant Hebrew text is on pp. 180 ff.

[1] Badawī 83; Steele 56.

[2] Badawī, 77; cf. Steele, 47, where misreading or corruption of the Arabic text has made the medieval Latin more Machiavellian in tone than the Arabic.

[3] Especially section 54 L.

[4] IV, 134.

[5] Badawī, 84; Steele, 58.

clergy, and their tendency, which Wycliffe deplores, to apply to Rome for benefices, and to feel little loyalty to the English authorities.

(5—pp. 77-78.) The introduction to the Discourse on Justice [1] is here used to define the nature of the king as vice-gerent of God. Here, the *Sirr* is used at the very core of Wycliffe's teaching. Wycliffe derives from the passage in the *Sirr* the thesis that the king alone is the representative of Divine justice, and that it is through him that faith reaches his subjects. Yet, at the same time, the king is bound to the duties of rule, as laid upon him by God.

(6—pp. 96-97.) The king, as the *Sirr* lays down, must win the obedience of his subjects through his generosity, and his fulfilling of his duty to protect them. [2] Again, an injunction to reward merit is quoted, but this time from the definition of true largesse. [3] Wycliffe goes on, however, to remark that the charity of a king does not conflict with his right to take, at need, but with discretion, from the wealth both of his lay and of his clerical subjects.

(7—pp. 261-263.) This passage is in the latter portion of the book, thought by the editors to be a later addition but perhaps more likely to constitute "a series of postscripts which seek to forestall the obvious objections." [4] Wycliffe argues that warfare is lawful only if undertaken for the love of God, and should not be permitted within the fold of Christendom. The passage here used is that on slaying, already used for their own purposes by Bacon and Bradwardine. The application of it to warfare is Wycliffe's own. When he goes on to cite the words "*Noli ergo attribuere tibi divinum officium*," he is laying down a limit or reservation to his concept of the vice-gerency of the king. Impressed, as others have been, with the "Hermetic" passage concerning the angels who demand vengeance against a slayer, he quotes the passage for his reader's benefit.

It is clear from all this that Wycliffe's use, though it is part of a new, theologically-based, political theory, seeks support mainly in the ethical sections of the *Sirr*, which seem, indeed, to constitute the nucleus around which the book took shape. Wycliffe's use has little to do with the arcane reaches of Bacon, and the speculations of Bradwardine. His essentially practical and moralizing outlook, perhaps a particularly English one, may have done more than any

[1] Badawī, 125; Steele, 123.
[2] Badawī, 79; Steele, 50.
[3] Badawī, 74; Steele, 43.
[4] McFarlane, *loc. cit.*

other to make of the *Secretum*, for the generations that were to ensue, a book looked to both for guidance and support, a source of notions and of phrases, standing half-way in status between a classic and a dictionary of quotations.

MAHMOUD MANZALAOUI
University of Alexandria

BASIC CONCEPTS OF JAVANESE CULTURE AND THE PREACHERS OF ISLAM

BY

S. M. H. NAINAR

It is well known that the Hindu religion spread in Indonesia about the end of the third century A.D., while the process of popularization reached its culmination in the Puranic age (A.D. 300-750). The early Hindus from India, who grew rich by trade, settled in Java and set up a regal splendor, were undoubtedly men of knowledge, enterprise and great energy. The Hindu priests, in their courts, also found in Java a land which offered them all that was needed for the tranquility of both body and soul. They acted as wise counselors to their kings; they fostered and educated a line of rulers who built temples, a stupendous achievement for all ages; they also took care to establish a Hindu civilization and culture in Java. In India, during this Puranic period, three developments took place in the proces of the systematization of Hinduism: (1) the composition of the Puranas, (2) the organization of the worship of the Mother goddess (Saktism), and (3) the production of the philosophical sutras of six orthodox schools [1] of Hinduism, the religion of the learned classes. The Puranas are sectarian in spirit, laying emphasis on the doctrines of incarnation. They are full of fantastic stories, incredible legends, and adventures of Gods and demons which are intended, while providing entertainment, to instruct the illiterate masses in the Hindu views of life—Hindu dharma, ideals and codes of manners. In the same way, the worshippers of the Mother goddess also had their own scriptures. But this sect developed on the basis of the pre-Aryan cult of the Mother goddess. As the Vedic religion spread in the Tamil country, there took place a fusion of the Aryan and non-Aryan elements. The Dravidian cult of Ellammā (all-mother) was incorporated into the Vedic religion; she was called Durgā; she was spiritualized and Vedanta philosophy was gradually imported into it. This process was developed into a sect as important as the Vaishnava and Saiva sects, and the Mother goddess came to be worshipped by a class of people known as Sakta. There developed, by degrees, a literature in which

[1] Nyaya, Vaisheshika, Sankhya, Yoga, Mimamsa and Vedanta.

the goddess is identified with the Absolute as Vishnu and Siva, and a whole system of philosophy, theology and ritual came into existence. The sectarian scriptures of the three sects, Saivism and Vaishnavism and Saktism, are known as the Agamas or Tantras, the two names being used indiscriminately. The worshippers of Siva composed 28 Agamas, of Vishnu 108 Agamas and of the Mother goddess (Sakti) 77 Agamas. The culmination of the Agama way is bhakti, while the culmination of the Veda is the Vedanta, and of (Vaidika) karma is Jnana. The means of reaching immortality is knowledge. According to the Agama way, the means of reaching immortality is *ananya chinta*, "uninterrupted mediation of the Deity alone." The *carya* and *kriya* parts of the Agamas describe the means of worship of Siva or Vishnu, but as the discipline of bhakti has in many cases to be supplemented by some psychological discipline in the form of yoga practice, every Agama text deals with yoga, and then jnana, in the sense of the exposition of the philosophical principles underlying the Agama teaching. This philosophy is absolutely different from the Vedanta; for the latter posits only one reality behind the Universe—Brahma—while the former assumes a threefold reality, Īśvara, the individual, and the matter. Thus the Agamas are primarily the scriptures of the bhakti-marga, as the Upanishads are the scriptures of jnana-marga. The former is an easy path, and the latter, a difficult one.

Owing to these fundamental differences, there was much animosity in the early period between the followers of the Vedic religion and of the Agamas in India. But slowly, very slowly, the Vedanta and the Agama schools gravitated towards each other from the ninth century onwards. A series of intellectual giants in India from the ninth to the thirteenth century have given shape to the philosophical thought of the whole subcontinent of India. The two aspects of religious life, bhakti and jnana, were harmoniously blended, and ultimately led to the developments of various schools of philosophy, methods of divine worship and spiritual discipline.

During the time Brahmanism in India expanded into Hinduism, developing several features, only one feature became popular in Java, that is the Agamas—the sectarian beliefs and practices of the Vaishnavas, Saivas and Saktas. The religion of the Agamas developed through two channels, one exoteric and the other esoteric. The former was kept up as pure Saivism, with greater emphasis on the devotional aspect of the worship of Śiva-paśupati with a view to attaining salvation; the latter was maintained as Saktism, with greater emphasis on the various sakti

cults, not so much to attain salvation, but to gain sway over the forces of nature. In due course, the Tantras known as Sakta Agamas, the manuals of the worshippers of Sakti—the Divine Mother or the Supreme Godhead—became more and more popular in Java.

In Indonesia, as in India, Sakti, the Mother goddess conceived as power, both destructive and creative, has been an object of worship from ancient times. Ring stones of a peculiar shape and rude female figurines are found in Batushankar, central Sumatra, and in Minahasa, north Sulavesi. Such evidences lead to the conclusion that the worship of the Mother-Deity was popular in India, as well as in Indonesia, before the Vedic religion spread in India. The pre-Vedic concepts are blended with the Vedic and later beliefs concerning the Mother goddess; the Vedic and Agamic ideas altered the old forms of worship in India and Indonesia. The religious thought of the Tantra of Saktas is an instance of a synthetic religious philosophy blending together, in a harmonious way, different religions and philosophies. In the Tantra, the supreme God is conceived as one, universal spiritual power (Sakti) and is hailed as the Divine Mother. She is called by different names: Kālī, Tārā, Durgā, Chandikā. Of her own free will, and for the purpose of creation, she divided herself into the dual aspects of male and female. Of these, Siva is the male principle and the supreme cosmic consciousness (purusha), and Sakti is the female principle and the supreme primordial energy (prakriti). Siva and Sakti again are each divided according to whether they are with or without attribute. The supreme attributeless Sakti is full of luster; so also is the supreme attributeless Siva. As attributeless self-shining Sakti, she is of the essence of Brahman and is above the world of maya or of objects. In her state with attributes, she gives birth to Brahma the creator, Vishnu the preserver, and Maheśvara the destroyer of the world. It is with this attribute of maya that she gives birth to the three worlds, consisting of moving and unmoving things.

This creative power of the Divine Mother has as its substance the three gunas of sattva (balance or wisdom), rajas (activity or restlessness) and tamas (inertia or dullness), and it constitutes the vast and variegated world of objects. The Divine Mother pervades the whole world, giving birth to all things, from the highest to the lowest, and manifesting her majesty both as mind and matter. That is the way in which she plays the cosmic game. Mind and matter are not two diametrically opposed substances, of which one is conscious and the other unconscious; rather, they are the forms in which the same

divine energy figures in its playful cosmic activity. As such, they are held like two children in the embrace of the same mother.

The tantras say that Siva and Sakti, the supreme male and female principles, are inseparably connected. One does not exist independent of the other. United with Sakti, the cosmic consciousness becomes Siva; and united with Siva, the supreme primordial energy becomes Sakti. Apart from Sakti, the supreme self is a corpse; and apart from Siva the supreme primordial energy is blind force. Thus Siva and Sakti are inseparably connected; the one cannot be without the other. The man who worships the wisdom aspect of reality, commonly called the male principle, is a Saiva; and he who worships the power aspect or the female principle is called a Sakta. This Sakti worship became very popular in Java since the time of Air Langga, the king of East Java. As Siva and Sakti are inseparably connected, when Siva is worshipped, his consort (Sakti) is also worshipped. For the same reason, when Sakti is worshipped, Siva is also worshipped. In short, the Divine Mother, with her two inseparable aspects of Siva and Sakti, of Motionlessness and Motion, is the true supreme God (Parambrahma).

To some minds, the Vishnu, or pervasive aspect of Reality, appeals as the proper way to realize the supreme Brahman. The rituals of Saiva and Vaishnava worship differ. Sakti is worshipped as Sarasvatī, the queen of speech. As such, in the enumeration of saktis, she is given the first place, and is the source from which all mantras emanate; she has different aspects with different mantras. Other aspects of Sakti are sri or Lakshmī, Bhuvanesvarī, Durgī and Kālī.

Individual selves (jivas) are created by the force of the will of the Divine Mother, who creates and destroys the world by her will. Thus the individual selves are the children of the Divine Mother; they live, move and have their being in her; but under the spell of the Divine maya, they forget their mother and live in separation from her. With this they come under bondage to the world and live a life of sin and misery. Deliverance from bondage is to be attained through knowledge of Sakti as the Supreme Deity. But it is sheer folly to think that the truth about the Divine Mother can be known by mere logical reasoning or metaphysical thinking. (Here this is entirely opposed to the Upanishad teaching.) To know this truth, one must go through a long course of spiritual training (sadhana) extending over many lives. Customs, principles, rules and regulations, spiritual practices, worship, mantras and tantras are all required in order to know the truth about the Divine Mother. One must place

oneself under the guidance of a qualified spiritual preceptor (guru) for attaining success in spiritual life.

For the Hindus of Java, success in the spiritual life meant the realization of the Divine Mother as the spiritual power (Sakti) which pervades every being, every atom and molecule of the universe. One who realizes this supreme truth is no longer bound by maya to mundane life. He lives and moves in the world and yet remains unsoiled in the mud of worldly actions. The Tantras taught them that, by following the rules laid down by the Tantras, the aspirant, though living the life of a householder, may yet achieve high attainments. He knew that the mere study of the Sastras may give him some idea of the sabda Brahman, but it is only by a discriminative knowledge of the essentials (*viveka*) that the supreme Brahman can be experienced. The illumination comes to him alone who, through practice in the manner enjoined by the Tantra, has acquired jnana, which teaches him that Brahma the creator, Vishnu the protector, and Siva the destroyer are all perishable, and it is the supreme truth alone which endures for all times. The man who has realized that truth has no necessity to know any scriptures, just as a man who has tasted nectar to his heart's content has no necessity for food.

This brief survey of religious thought in Java shows that the faith of the Javanese in the unity of God was real and live, and not pretended. Their ambition was to realize the unity of the inner self by struggling against passions. It is very difficult to determine whether this conviction was the result of Hindu-Javanese culture or Javanese-Hindu culture. Perhaps it is the result of the original Javanese culture which has its basis in the shadow play, the vehicle of Javanese education from time immemorial, as it was also in South India, before the advent of Aryan culture. It is this conviction that helped them to appreciate and adopt Hinduism, the Agamas of Vishnu, the Siva and Sakta cults; but they assimilated them in a very original manner, although they freely borrowed symbols and expressions of Hinduism. The basic conception of the Javanese culture was responsible for the catholic and comprehensive spirit that recognized the essential unity of different cults as being simply so many approaches to the same goal, freedom from sin and misery. Thus, at all times, broadmindedness was the chief characteristic feature of the Javanese, and it still continues up to this day. They welcome whatever value they find in other civilizations, and adroitly assimilate all that they admire without, at the same time, ceasing to be Javanese or losing their national identity.

When Islam made its appearance in Java, it was this same conviction that moved them to welcome it as a new mode to give expression to their ancient belief in *one* supreme God, a belief which has been modified by the Hindu-Javanese culture in the many past centuries. Islam, in the fourteenth century, was also eminently suited to the temperament of the Javanese. They noticed the unity of purpose between Islam and Hinduism and their interaction upon one another. The Sufi preachers of Islam in Indonesia, who fully comprehended the mental make-up of the Javanese, did not fall into the error of offending their sentiment by showing any hostility to the prevailing religion. When the Muslim teachers came to understand the ecstatic state of mind of the Javanese, they looked upon it as a philosophy that could be regarded as a preparation for the preaching and promulgation of the doctrines of Islam. They advocated and followed a pattern of radical adaptation to Indonesian Hindu culture. Muslim terminology, teachings and rites were adapted to Indonesian Hindu thought and practice as far as possible. Such methods of propaganda differed from those of the orthodox institutions. The main point of difference between the two was that the orthodox leaders always distrusted the mystical and gnostic currents which were flowing into sufism from older Asian religions—the theosophical claims to union with the Divine. But the spiritual vitality of the Sufi movement was permeating everywhere. In all countries, the Sufi preachers founded monasteries in cities and countrysides, simultaneously with madrasas. Their activity was based on its popular appeal, and its new structure of religious unity was built on popular foundations. They established a close, personal relationship between the Sufi Shaikh and his disciples, and imbued them with its missionary spirit. Regular colleges were founded with the aid of benefactions and alms (in the Far East, these came mostly from merchants) by particular Shaikhs (themselves merchants in some cases), who commissioned their disciples, after training, to organize daughter colleges in other centers and regions.

The preachers of Islam in Java were generally of the type described above. Maulana Mālik Ibrāhīm, most prominent of these, must have been a merchant prince turned Shaikh, investing his wherewithal in the way of God for the propagation of Islam in East Java.

S. M. H. NAINAR
Sri Venkateswara University
Tirupati, India

COSMOGRAPHIE EN L'IRAN PRÉ-ISLAMIQUE ET ISLAMIQUE, LE PROBLÈME DE LA CONTINUITÉ DANS LA CIVILISATION IRANIENNE

PAR

SEYYED HOSSEIN NASR

Une civilisation trouve sa cohérence et continuité en restant fidèle aux principes spirituels qui la gouverne. Continuité n'est essentiellement que l'attachement aux principes transcendants et immuables qui forment la base de toute société traditionnelle. Ainsi donc, chercher la continuité dans une civilisation est poser ses principes en même temps que leur application au domaine de la contingence. De ce point de vue l'histoire de l'Iran est caractérisée par sa continuité aussi bien que par sa discontinuité. Cette histoire est discontinue parce qu'elle est marquée par deux périodes distinctes, dont chacune est dominée par un assemblage particulier de principes spirituels. On peut considérer la première période comme s'étendant du temps de la migration des tribus iraniennes dans le plateau iranien jusqu'à l'époque de la propagation de l'Islam; et la deuxième, comme le temps de l'intégration de l'Iran dans le monde musulman jusqu'à présent. D'ailleurs, chacune de ces périodes est marquée par des phases distinctes dans lesquelles des forces spirituelles différentes ont été dominantes.

La période pré-islamique a commencé avec la religion primitive aryenne, pré-zoroastrienne qui présente beaucoup de similitudes avec l'hindouisme védique. Elle a été, d'autre part, suivie par la réforme du Zoroastre historique et l'établissement de sa foi. Cette phase a été suivie à tour de rôle par le mithraïsme, le rétablissement du zoroastrisme comme religion d'État par les Sassanides, l'ascension du manichéisme, et enfin l'intégration des idées zurvanites dans la religion sassanide. [1] De même, l'époque islamique peut être divisée en deux périodes; celle qui va de la domination du sunnisme jusqu'à

---

[1] Cf. H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne", *Journal Asiatique*, CCXIX (1929), 2ff.; A. V. Jackson, *Zoroastrian Studies* (New York, 1928), chap. I. Concernant la religion des Sassanides, Nyberg écrit: „La religion sassanide vivante est le résultat d'une fusion précoce entre le mazdéisme et le zervanism" (*op. cit.*, 125).

l'invasion mogole, [1] et celle qui commence avec l'ascension du shī'isme, marquée par la conversion de Shah Muḥammad Khudā-bandih, cette période atteignit son apogée avec l'établissement du shī'isme comme religion d'État sous les Safavides. D'ailleurs, chacune de ces périodes, pré-islamique ou islamique, était en elle--même une unité et une totalité. Le mithraïsme, le manichéisme et le zurvanisme, ont tous surgi du même fond zoroastrien ou, plus généralement, du même fond aryen matinal; le sunnisme et le shī'isme sont également deux interprétations différentes de la même vérité et ne détruisent en aucune façon l'unité intérieure de l'Islam.

Mais en dépit de cette discontinuité évidente entre les deux périodes, on trouve aussi des éléments fondamentaux d'une continuité: le premier étant la continuité „horizontale" et „substantielle" du peuple du plateau iranien durant les millénaires de son histoire et tout ce que cette continuité éthnique implique comme traits caractéristiques raciaux, langue, effets du climat, etc.; [2] et le second, la continuité „verticale" et „essentielle" de la Perse zoroastrienne et islamique due au fait que toutes ces traditions dérivent de la même source transcendante et possèdent donc des principes spirituels communs. En outre, l'Islam, venant à la fin du cycle présent de l'humanité, était destiné à affirmer plutôt que de nier les révélations antérieures, c'est-à dire à rétablir ce qui „a existé" primordialement et qui se trouve dans la nature même des choses. L'Islam avait donc un grand pouvoir d'absorption et de synthèse, qui lui a permis d'intégrer dans sa perspective la sagesse alexandrienne et hindoue, aussi bien qu'un grand nombre des éléments de l'Iran pré-islamique. On peut voir très clairement comment les motifs pré-islamiques de l'art persan ont été islamisés et de quelle façon l'élément politique le plus important de la continuité iranienne, à savoir la monarchie, a été intégré dans la théorie politique shī'ite. De ce point de vue, la monarchie est considérée comme la meilleure forme possible du

[1] Il faut exclure de cette période de la domination sunnite, le quatrième siècle islamique où la plus grande partie de la Perse était gouvernée par la famille shī'ite zaidites des Buwaihides.

[2] Il va de soi qu'avec la propagation de l'Islam, la Perse était certainement „arabisée" dans une certaine mesure comme l'Europe était „hébraïsée" à un certain degré en devenant chrétien. De plus, l'Islam amena de nombreux arabes qui s'établirent en tant que colons en Perse. On ne peut toutefois sous-estimer le grand rôle qu'ont joué les descendants du Prophète dans la vie intellectuelle et sociale de la Perse islamique. Cependant, malgré ce fait la continuité ethnique des peuples iraniens, reste incontestable, même si les immigrants matinaux ariens devaient être à leur tour envahis par les grecs, les arabes, les turcs et les mongols.

gouvernement pour la protection et la préservation de la loi sacrée, ou *sharī'a*, jusqu'à l'avènement du Mahdi.

Le pouvoir synthétique de l'Islam d'une part, et les archétypes célestes, source commune de toute révélation, d'autre part, forment les liens spirituels les plus essentiels de l'unité des deux périodes de l'histoire persane. Plus d'une fois, la spiritualité islamique a été, pour citer M. Massignon, la lumière dans laquelle l'Iran „contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes." [1] On peut ajouter aussi que les sciences cosmologiques ou „les petits mystères" d'Alexandrie et de la Perse zoroastrienne ont été revivifiés encore une fois à la lumière des „grands mystères" de la gnose islamique.

Parmi les nombreux liens qui unissent l'Iran zoroastrien à la Perse islamique, nous avons choisi à discuter la cosmographie, c'est-à-dire, la représentation du cosmos manifesté dans ses niveaux multiples, allant du monde angélique au monde matériel. Pour cela nous avons choisi quelques recueils du grand réservoir des idées qui concernent ce sujet, afin d'illustrer non pas seulement des idées empruntées historiquement et intégrées dans la perspective islamique, mais aussi pour faire connaître certains archétypes transcendants qui se manifestent n'importe quand et n'importe où, lorsque les conditions de leur apparition sont favorables. Le cosmos possède une réalité dans ses aspects visibles et invisibles indépendamment de toute subjectivation individuelle. Toute cosmographie traditionnelle doit donc essentiellement tenir compte de la hiérarchie de l'existence de la même manière; bien que chacune, prise à part, puisse employer un langage différent, de même que chaque civilisation a adopté un nom pour le soleil simplement parce que le soleil existe et resplendit partout dans le monde.

En plus, il y a des nombres [2] archétypiques, qui, étant les polarisa-

---

[1] L. Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Paris, 1934), 11; cité aussi conjointement avec les œuvres de Suhrawardī par H. Corbin dans son prolégomène à Suhrawardī, *Œuvres philolophiques et mystiques* (Téhéran-Paris, 1952), 98.

[2] Il faut entendre ici le nombre dans le sens pythagoricien, c'est-à-dire, comme une „personalité" et „qualité", et non pas seulement comme quantité pure des mathématiques modernes. „Tandis qu'on obtient le nombre ordinaire par addition, le nombre qualitatif résulte, au contraire, d'une différentiation interne ou intrinsèque de l'unité principielle; il ne s'ajoute à rien et ne sort pas de l'unité, elles s'excluent les unes les autres, ou plutôt, elles marquent des qualités principielles différentes . . ." (F. Schuon, *Sentiers de gnose* [Paris, 1957], 116). Cf. aussi H. Keyser, *Akroasis* (Stuttgart, 1947), 17 s. et Fabre d'Olivet, *Les vers dorés de Pythagore* (Paris, 1813), 187 s.

tions necéssaires de l'Unité, se manifestent dans toutes les traditions. Ainsi, nous voyons les nombres des douze signes du zodiaque, les sept planètes et archanges et les quatre éléments du zoroastrisme et la pentade de la cosmographie manichéenne, répétés tour à tour dans les douze imams du shī'isme duodécimain, les sept imams des ismaéliens, les cinq imams des zaïdis et les quatre califes des sunnites. [1] Ces nombres archétypiques aussi bien que les autres symboles cosmologiques jouent un rôle important dans la création des similitudes entre la cosmographie zoroastrienne et islamique. [2]

II

Les sources de la cosmographie zoroastrienne consistent, pour la plupart, en des textes pahlavis sassanides, dans lesquels des éléments distinctement zurvanites sont présents. L'*Avesta* est elle-même pour la plupart liturgique, et ce n'est que seulements dans les *Yashts* qu'on trouve des références aux éléments divers, le ciel et la terre. Les plus importants traités cosmologiques zoroastriens qui nous sont parvenus sont le *Bundahishn*, [3] assemblé pendant la période sassanide et tiré du texte plus matinal de *Damdāt Nask*, disparu aujourd'hui, le *Menoke Xrat* qui est la source essentielle du zurvanisme, le *Rivāyāt* et enfin le *Dēnkart* qui contient quelques aspects des idées grecques, tels que les quatre éléments et natures d'Empédocle, c'est-à-dire, la chaleur, l'humidité, la sécheresse et le froid, lesquels furent tous intégrés dans le mazdéisme. [4]

L'idée zoroastrienne de la création postule une période de douze mille ans de lutte entre Ormuzd et Ahriman, dont chaque millénaire est présidé par un signe du zodiaque. Pendant les premiers trois mille ans le monde spirituel est créé, et pendant la seconde période

---

[1] Depuis que la cosmologie islamique est liée étroitement à l'angélologie, et dans le cas du shī'isme à l'imamologie, ces nombres jouent aussi un rôle important dans la cosmographie.

[2] Puisque le zoroastrisme était la principale religion de la Perse pré-islamique, nous nous sommes plutôt concentré sur celle-ci que sur le mithraïsme et le manichéisme.

[3] Il y a deux *Bundahishns*, connus comme l'indien et le grand ou le *Bundahishn iranien*, pour lequel le *Zātspram* est comme un guide qui éclaircit certains points obscurs. Cf. R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), 81. Le *Grand Bundahishn* était traduit en anglais par B. T. Ankelesaria, *Zand-Akâsîh, Iranian or Greater Bundahiš'n* (Bombay, 1956); et le *Bundahishn indien* par E. W. West dans *Sacred Books of the East*.

[1] Pour les sources de la cosmologie et la cosmographie mazdéenne, cf. H. S. Nyberg, *op. cit.*, 5 s.

de trois mille ans qui suit, le monde matériel aussi bien que les pouvoirs maléfiques d'Ahriman sont créés. Les trois mille ans qui suivent marquent l'éruption du pouvoir d'Ahriman, et les dernièrs trois mille ans, la révélation de Zoroastre et le triomphe final des pouvoirs de la lumière, au moment de la résurrection générale du monde. [1]

Dans les textes pahlavis comme le *Grand Bundahishn*, où les doctrines zurvanites jouent un rôle important, le monde est né du Zurvān, le Temps Infini ou Illimité, et de Vāy, l'Espace Infini, Zurvān et Vāy étant tous les deux au-dessus de la dualité du bien et du mal. [2] Du Zurvān Infini se produisent Ormuzd et Ahriman, et par eux „le Zurvān de la longue domination" où le temps cosmique, aussi bien que Spihr, ou l'espace fini. [3] De la fusion de la volonté d'Ormuzd avec la Forme Sans Fin, c'est-à-dire, la création spirituelle, et le prototype de la Nature, le cosmos matériel est produit.

Selon le premier chapitre du *Grand Bundahishn*, Ormuzd, après la conclusion d'un pacte avec Ahriman, créa le cosmos; il produisit d'abord le monde spirituel ou angélique, et ensuite l'Univers visible. [4] Ahriman en voyant que son adversaire a créé un monde, produisit à son tour une hiérarchie de démons, mais il ne créa pas un autre monde matériel. L'Univers consiste donc en trois domaines: ceux des anges, des démons et de la matière.

Au sommet de la hiérarchie des êtres cosmiques, et les premiers dans l'ordre de la création, sont les archanges, Amashaspands (*Amesha*

---

[1] Cf. A. V. Jackson, *op. cit.*, 110-115, et H. S. Nyberg, *op. cit.*, 29 s.

[2] Pour une étude détaillée de la cosmologie et la cosmographie zurvanite, cf. R. C. Zachner, *op. cit.*, 106 s.; et son *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York, 1961), chaps. dix et onze. La figure de Zurvān, qui est d'une grande anitquité, est essentiellement une quadriforme, dont certains exemples les plus importants sont le Soleil, la Lune, les signes du zodiaque et Zurvān, ou la quadriforme manichéenne zurvānite de Zurvān, la lumière, le pouvoir et la sagesse auxquels Ibn Nadīm fait allusion dans son *al-Fihrist*, éd. G. Flügel, I (Leipzig, 1871-72), 333, comme *Allāh*, *nūruhu*, *qūwatuhu*, et *ḥikmatuhu*; les quatre éléments étaient considérés aussi comme la réflexion de Zurvān. Dans cette quadriforme, Zurvān apparaît comme un nombre de ses parties. Ce fait découle d'une ingénieuse habitude iranienne d'inclure toute chose comme un nombre qui complèterait ses propres parties. Cf. H. S. Nyberg, *op. cit.*, 55, et M. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), 154 s.

[3] Comme Zaehner a mentionné, dans le *Zātspram*, Zurvān est incarné dans Spihr qui est considéré comme le corps de l'Univers. Spihr est le „Vāy à la longue dominion" lequel est à Vāy ce que le temps cosmique est à Zurvān.

[4] Dans les doctrines zoroastriennes, comme dans la sagesse *ishrāqī* en Islam, la frontière entre les mondes spirituel et matériel est établie au ciel des étoiles fixes, c'est-à-dire, la frontière entre le visible et l'invisible, et non pas au ciel de la Lune comme dans la cosmologie aristotélicienne.

spentas), qui sont des êtres purement spirituels au-dessus de l'Univers matériel. Ils sont dans l'ordre descendant: Vohuman, Artvahisht, Shaθrevar, Spendarmat, Khurdāt et Amurdāt qui avec Ormuzd lui-même, forment une heptade. [1] Ormuzd a créé aussi un ordre des anges au-dessous des Ameshaspands nommés les *Yazatas* dont le nombre selon les *Yashts* fait légion. Ils sont spirituels aussi bien que matériels; chaque jour du mois est consacré à l'un d'eux, et ils gardent et préservent l'ordre du monde. [2] L'ordre des archdémons comprend Akōman, Indar, Sāvul, Nagẖaiθ, Tarič and Zērič qui forment avec Ahriman une heptade opposée à la hiérarchie céleste. De plus, Ahriman a créé aussi une armée de démons inférieurs qui s'opposent aux pouvoirs de la lumière dans ce monde.

Au-dessous du monde angélique et au-dessus du monde démoniaque est située la création matérielle, qui, en raison de sa matérialité, préserve une certaine neutralité vis-à-vis des pouvoirs du bien et du mal, bien qu'elle soit essentiellement bonne, étant la création d'Ormuzd. La première création matérielle était le ciel qui consiste en des stations des Ameshaspands, le Soleil, la Lune, les étoiles fixes, les planètes et les nuages, lesquels, avec la station de la Lumière sans Fin — la place d'Ormuzd, forment une autre heptade. [3] Le ciel, qui a la forme d'un œuf, contient toute la création; il est fait d'un cristal d'où l'eau est générée. Après l'eau, la terre est créée, ronde mais avec une surface plate; [4] et ensuite vient la création de la première plante dont sont produites toutes les autres plantes. Après les plantes, les animaux naissent du taureau primordial qui était la première création animale, et après les animaux, vient Gayomārth, l'homme primordial, dont la semence produisit toute l'humanité. Cet ordre sextuple de la création consistant en le ciel, l'eau, la terre, les plantes, les animaux

[1] Cf. R. C. Zaehner, *op. cit.*, 135; A. V. Jackson, *op. cit.*, 42 s.; B. Geiger, *Die Ameša Spentas ihr wesen und ihr ursprungliche Bedeutung* (Wien, 1916); et I. Pour-Davoud, *Adabīyāt-i mazdayasnā, Yashthā*, I (Bombay, 1926), 69-96.

[2] Parmi les plus importants des *Yazatas*, on peut citer les Fravashis, une grande armée d'esprits, qui sont les anges gardiens des âmes humaines. Ils existent dans le ciel avant la naissance et s'unissent avec l'âme après la mort. Le dix-neuvième jour du mois et le premier mois de l'année leur sont consacrés.

[3] Cet ordre, certes, place le Soleil et la Lune au-dessus du ciel des signes du zodiaque. Cette erreur apparente en astronomie est probablement due au symbolisme de la lumière, si important dans le zoroastrisme. Les stations descendantes célestes symbolisent les degrés de diminution de la lumière originelle en intensité. C'est donc naturel si on place le Soleil et la Lune, qui sont les plus lumineux, au-dessus des astres.

[4] En partant des divers textes du Zoroastrisme on peut arriver à une figure ronde pareille au disque du monde.

et les hommes, fut complété par la création du feu „dont la brillance est de la Lumière Sans Fin, la place d'Ormuzd." [1]

A côté de ce récit de la création et de l'ordre du cosmos dans le *Grand Bundahishn*, il y a un autre récit dans les *Rivāyāt* qui est d'un grand intéret. Selon cette dernière source, la création vient de l'homme macrocosmique, le Spihr, qui est aussi l'archétype de l'homme. Le ciel est créé de sa tête, la terre de ses pieds, l'eau de ses larmes, les plantes de ses cheveux, le taureau, le symbole, du règne animal, de sa main droite, le feu de son esprit et le premier homme, Gayomārth, de sa semence. [2]

Le monde dans lequel l'homme habite, c'est-à-dire la terre et ses environs, est composé des quatre éléments: le feu, l'air, l'eau et la terre, le feu étant la présence directe du monde spirituel dans le matériel. Les zoroastriens ont considéré les éléments comme sacrés, et les ont utilisés extensivement dans leurs rites d'adoration. En effet, plusieurs *Yashts* sont consacrés aux éléments. [3]

En ce qui concerne la terre, l'*Avesta* divise la terre, qu'il considère comme ronde, en six régions ou *kishvars* qui forment une heptade avec la région centrale, [4] toute la *terra firma* étant entourée par un vaste océan appellé *Frakhakrat*, le 'ωκεαδός des grecs. Les sept *kishvars* qui forment un cercle autour du centre sont présentés de la manière suivante: [5]

E

	Vourubarδshtī	Savahī	
N		Xvaniraθa	Fraδatfshū S
	Viδatfshū	Arzahī	Vouruǰarδshtī

O

[1] R. C. Zaehner, *op. cit.*, 135.

[2] *Ibid.*, 136. Ce récit a une ressemblance saisissante avec le récit dans le Rig-Veda (X. 90) de la création de l'Univers à partir du corps de Purūsha et comme nous le demontrerons plus tard, avec la conception soufie de l'homme universel (*al-insān al-kāmil*).

[3] Par exemple, l'*Ābān Yasht* est écrit à la louange de l'eau et *Rām Yasht* à celle de l'air.

[4] Les sept *kishvars* sont mentionnés dans le *Tīr Yasht*, I. Pour-Davoud, *op. cit.*, 361.

[5] Cf. E. Hertzfeld, *Zoroaster and His World* (Princeton, 1947), 680. L'idée d'une terre ronde engloutie dans un océan est ancienne, et elle était acceptée par les branches diverses des aryens. Les *kishvars* sont définis de cette manière: „Auf der ostlichen Seite [von Qavirâç] ist das Keshvar Çavai, im Westen das Kishvar Arzai — zwei Teile — auf der Südseite die Keshvars Fradatafsh und Vidadafsh — 2 Teile — auf der Nord-seite die Keshvars Vorhast und Vorjarst — 2 Teile; das in der Mitte ist Qavirâç und Qavirâç begreuzt das Meer, denn

Le monde se concentre autour de la montagne cosmique appelé *Harā*, plus tard *Alburz*, qui était la première montagne créée. [1] Les étoiles, le Soleil et la Lune tournent autour d'elle, et du sommet de cette montagne le Soleil brille sur tous les pays de l'Orient et de l'Occident. Aussi, le trône de Mithra est situé sur cette cime où il n'y a ni nuit ni obscurité. [2] Elle symbolise donc la totalité du cosmos comme son centre aussi bien que comme l'*axia mundi*.

Dans ce cosmos, dont nous avons cherché à décrire l'anatomie, il existe une relation intime entre le visible et l'invisible; chaque être terrestre (*getīk*) a sa contre-partie transcendente (*mēnōk*) dans le monde spirituel dont il est la théurgie et la réflexion sur la terre. [3] Chaque espèce dans ce monde a son propre ange et sa contre-partie céleste, de même que chaque homme a son propre *frahvarti*. Parmi les archanges, Vohumen est l'ange des bestiaux, Artvahisht du feu, Sadhisht des métaux, Spandarmat de la terre, Khurdāt de l'eau et Amurdāt des plantes. De même, parmi les anges inférieurs ou les *Yazatas*, chacun est le gardien de quelque ordre de l'existence terrestre, *Ābān*, de l'eau, *Drvāspā*, de la création animale, *Rāma Hvāstra*, de l'air, *Sroasha*, du monde dormant, *Māh*, de la Lune, et *Hvarekh shaeta*, du Soleil. [4] Le cosmos malgré sa division entre les domaines spirituel et physique est donc essentiellement une unité, le visible étant la réfléxion et la théurgie de sa contre-partie transcendante et immuable. Celle-ci est en somme la réalité spirituelle ou idée platonicienne identifiée dans le zoroastrisme à l'ordre angélique.

III

Dans la cosmographie islamique, l'anatomie de l'univers présente la même esquisse fondamentale que celle à laquelle nous avons déjà fait allusion, mais elle y est exprimée par le langage de la révélation coranique et dans la perspective unitaire de l'Islam. L'Islam a révélé ce qui était toujours le mystère des mystères, c'est-à-dire, l'unité

---

ein Theil dieses Meeres . . . Ferakhkant ist herungeschlungen zwischen Vorharst und Vorjarst ist ein hohen Berg gewachsen, denn von einerm Keshvar in's andre kann man nicht geben." (F. Justi, *Handbuch der Zensprache* [Leipzig, 1864], p. 81.)

[1] I. Pour-Davoud, *Adabīyāt-i mazdayasnā*, II (Bombay, 1931), 324 s.

[2] I. Pour-Davoud, *op. cit.*, I, 429, 451, 577. La montagne cosmique est un symbole universel qui apparaît dans presque toutes les traditions. C'est le Mt. Meru des Hindous, l'Olympus des Grecs et le *Qāf* des Musulmans.

[3] Cf. H. S. Nyberg, *op. cit.*, 29 s.

[4] Pour le nom de certains de ces anges et leurs théurgies, cf. A. V. Jackson. *op. cit.*, chap. v.

transcendente du Principe et l'unicité et l'interdépendance conséquente de tous les ordres de l'existence cosmique. Dans son essence, la perspective islamique absorbe toute l'existence finie dans l'Infini, toute multiplicité dans l'Unité, si bien que dire *lā ilāha illā 'llāh* c'est dire qu'il n'y a aucune réalité sauf la Réalité Absolue. Pourtant, du point de vue de la contingence, on peut parler légitimement d'un cosmos qui, tout en n'étant autre chose que l'ombre du Principe et le Souffle de la Compassion (*nafas al-raḥmān*), est aussi une image de la source divine dont il réfléchit l'unité sur son propre plan. Comme le maître de la gnose islamique, Muḥyī 'l-Dīn b. 'Arabī écrit dans les *Futūḥāt al-makkīya*, „le monde consiste dans l'unité de l'unifié, tandis que l'indépendence divine réside dans l'unité de l'Unique." [1] En revenant aux ouvrages des penseurs musulmans, et en nous limitant à la Perse et à ses territoires limitrophes, nous constatons la réapparition des conceptions plus matinales et la répétition des mêmes idées ou archétypes inhérents à la nature des choses, lesquels sont tous envisagés du point de vue unitaire de l'Islam.

En Islam la création est considéré comme l'effet du verbe divin, *kun*, soit; Dieu a dit „soit" et le monde fut. L'Univers est donc la conséquence directe de l'acte divin. Il est unifié à son principe par son être aussi bien que par l'intelligence manifestée dans le domaine cosmique. Tous les penseurs islamiques, se basant sur le Coran, ont insisté sur ce point, bien que chacun d'eux se soit concentré sur un certain aspect de la question de la génération et de l'effusion de la multiplicité de l'Unité. Par exemple, Mas'ūdī, l'historien célèbre du quatrième/dixième siècle, utilise les images plus matinales quand il écrit:

> Lorsque Dieu voulut entreprendre l'œuvre de la création, il fit sortir de l'eau une vapeur qui s'éleva au dessus d'elle et forma le ciel; puis il dessécha la masse liquide et la transforma en une terre qu'il partagea ensuite en sept. [2]

Le soufi célèbre du huitième/quatorzième siècle, 'Abd al-Karīm al-Jīlī, l'auteur du traité bien connu *al-Insān al-kāmil*, *De l'homme universel*, amplifie le même symbolisme en parlant de la création:

> Avant la création Dieu était en Lui-même, et les objets de l'existence étaient engloutis en Lui, car il n'était pas manifesté en aucune chose. Ceci est l'état d'être un trésor caché ou, comme le Prophète l'a exprimé, 'le brouillard obscur au-dessus duquel il y a un vide et

[1] Cf. T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane* (Paris, 1950), 47.

[2] Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, trad. C. Barbier de Maynard et Panet de Couteveille (Paris, 1861), I, 47.

au-dessous duquel il y a un vide', parce que l'Idée des Idées est au-delà de toute altercation. Dans une autre tradition cette Idée des Idées est appelée 'la chrysolithe blanche' dans laquelle Dieu était avant qu'il ait créé les créatures. Quand Dieu voulut donner l'existence au monde, Il regarda l'Idée des Idées (ou la chrysolithe blanche) avec le regard de la perfection, par suite de quoi elle fut dissoute et devint liquide, et ceci parce que rien dans l'existence ne peut soutenir la manifestation parfaite de Dieu. Ensuite, Dieu la regarda avec le regard de la grandeur, et elle s'enfla en des vagues comme la mer lancée par le vent et les éléments plus grossiers se répandirent en des couches comme l'écume, et de cette masse Dieu créa les sept terres avec ses habitants. Les éléments subtils de l'eau montèrent comme la vapeur de la mer, et d'eux, Dieu créa les sept ciels avec les anges de chaque ciel. Ensuite, Dieu fit de l'eau sept mers qui embrassent le monde. C'est ainsi que la totalité de l'existence fut créée. [1]

Jīlī considère la création de l'Univers aussi par rapport à l'homme universel qui est à la fois l'archétype et le but final de la création. Comme il écrit: „L'homme universel est le pôle autour duquel évoluent les sphères de l'existence, de la première à la dernière; il est unique tant que l'existence dure . . . Cependant, il revêt différentes formes et se révèle par les divers cultes, en sorte qu'il reçoit des noms multiples . . ."

Sache que l'Homme universel comporte en lui-même des correspondances avec toutes les réalités de l'existence. Il correspond aux réalités supérieures par sa propre nature subtile, et il correspond aux réalités inférieures par sa nature grossière . . . Son coeur correspond au Trône divin; et d'ailleurs, le Prophète dit que le coeur du croyant est le Trône de Dieu; son Moi correspond au Piédestal divin, son état spirituel à l'Arbre de Lotus de l'extrême Limite, son intellect au Calame suprême, son âme à la Table Gardée, son physique aux éléments, sa réceptivité à la Hylé . . . etc. [2]

Les réalités supérieures et inférieures auxquelles Jīlī se réfère sont en effet les divers ordres: angélique, subtil et physique. Pareil à Jīlī, qui emploie la terminologie coranique dans les expressions comme le piédestal divin et l'arbre de lotus de l'extrême limite, les auteurs musulmans qui ont écrit au sujet du monde angélique ont aussi tiré la plupart de leur terminologie du Coran. [3] Les réalités cosmiques sont

---

[1] R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), 121-122.

[2] ʿAbd al-Karīm al-Jīlī, *De l'Homme universel*, trad. T. Burckhardt (Lyons, 1953), 23. La correspondance avec le récit des *Rivāyāt*, déjà mentionné, est assez claire.

[3] Ce n'est pas, bien entendu, toujours le cas. Par exemple, Shaikh al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī, le fondateur de l'école *ishrāqī* en Islam, emploie l'angélologie zoroastrienne, en considérant le premier archange comme Bahman, qui est le premier Ameshaspand des zoroastriens. Cf. le prolégomène

essentiellement les mêmes que dans le zoroastrisme parce que, étant un aspect intrinsèque de la vertié totale, cette réalité doit se manifester de différentes façons dans chaque tradition. Mais les symboles utilisés par les musulmans, surtout par les soufis, tel que la plume (*qalam*), la table gardée (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), le piédestal (*ʿarsh*), le trône (*kursī*), et l'ordre angélique, sont dérivés du langage coranique. [1]

Un récit populaire de l'angélologie islamique paraît dans l'oeuvre cosmographique bien connue d'Abū Yaḥyā al-Qazwīnī, *ʿAjā'ib al-makhlūqāt*. [2] Selon Qazwīnī, au sommet de la hiérarchie angélique se trouve l'esprit (*rūḥ*), le moteur de tous les ciels, entouré par les quatre archanges, *Isrāfīl*, *Jibrā'īl*, *Mīkā'īl*, et *ʿIzrā'īl*. Isrāfīl porte le commandement divin, la vie aux êtres, et gouverne les éléments et les composés. La table gardée est posée entre ses yeux. *Jibrā'īl* est l'ange de la révélation, et dirige le pouvoir de la colère (*ghaḍab*), à l'aide duquel tous les êtres repoussent leurs ennemis. *Mīkā'īl* est le dispensateur de la bonté et l'ange qui dirige la croissance des créatures vers leur perfection. Enfin, *ʿIzrā'īl* est l'ange de la mort qui mène le mouvement au repos et qui prend les âmes après leur mort et les porte à leur demeure originelle. [3]

Au-dessous des archanges qui se trouvent au-delà du cosmos visible, il y a les sept anges des ciels qui comprennent, dans l'ordre descendant: *Ismā'īl* symbolisé par la figure d'une vâche, *Shamā'īl* par un vautour, *Salsāfīl* par un cheval, *Kalkā'īl* par une belle fille, *Samkhā'īl* par un oiseau avec une tête humaine, et *Barmā'īl* par la figure humaine. Au-dessous de cet ordre, il y a l'ordre des anges gardiens qui dirigent la vie des êtres terrestres. Chaque homme a deux anges, un à droite et l'autre à gauche; ces deux anges forment un lien entre ce monde-ci et le monde angélique.

La hiérarchie invisible se présente sous une forme un peu différente dans les œuvres du philosophe et poète soufi ismaélien du sixième/douzième siècle, Nāṣir-i Khusrau. En partant du principe que tout ce qui existe dans le monde visible est l'effet de quelque réalité dans

---

de H. Corbin à Suhrawardī, *Œuvres philosophiques et mystiques*. Mais une grande partie de la cosmologie, et de l'angélologie, dont dépend cette cosmologie, est dérivée directement du Coran.

[1] Cf. Ibn ʿArabī, *La sagesse des prophètes*, trad. T. Burckhardt (Paris, 1955), 37, 108.

[2] Cette œuvre a été publiée plusieurs fois en arabe et en persan; elle l'a été aussi en Allemand par F. Wüstenfeld sous le titre *Cosmographie* (Göttingen, 1848-49). Nos références concernent l'édition lithographié de Téhéran (1283 H.).

[3] al-Qazwīnī, *ʿAjā'ib al-makhlūqāt*, 33-41.

l'invisible, il arrive à la conclusion qu'il doit y avoir sept ordres d'anges en correspondance avec les sept planètes. [1] Ces ordres sont, selon lui, le principe (*ibdāʿ*), la substance intellectuelle (*jauhar-i ʿaql*), la collection des intellects (*majmūʿ-i ʿaql*); l'âme (*nafs*), la majesté (*jadd*) indentifiée à *Jibrāʾīl*, la victoire (*fatḥ*) à *Mīkāʾīl* et l'imagination (*khayāl*) à *Isrāfīl*. [2] Cet ordre, à son tour, est mis en correspondance avec les septs prophètes, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad et le Maître du Jour du jugement (*khudāwand-i qiyāmat*). [3]

La hiérarchie de l'être paraît encore sous une autre lumière dans le *Kitāb al-mujlī* du soufi et docteur shīʿite du neuvième/quinzième siècle, Ibn Abī Jumhūr, qui est une des plus grandes figures de la gnose shīʿite. [4] Selon ce gnostique shīʿite, la chaîne de l'être consiste essentiellement en six degrés, correspondant aux six jours de la création; ces degrés sont: l'essence divine (*dhāt*), le monde de l'unicité ou la première détermination positive de l'essence (*wāḥidīya*), le monde des esprits séparés (*al-arwāḥ al-mujarrada*), les âmes intellectuelles (*al-nufūs al-ʿāqila*), ou (*ʿālam al-malakūt*), le monde visible (*ʿālam al-shahāda*) ou (*ʿālam al-mulk*) et la totalité de l'existence (*al-kaun al-jāmiʿ*) qui est l'homme universel. [5]

De plus le monde visible consiste en onze ciels; le *primum mobile* (*al-falak al-aṭlas*), le ciel des étoiles fixes, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune et les sphères du feu, de l'air, de l'eau et de la terre. Le Soleil occupe la position centrale comme le cœur de l'univers. [6] Les actes de Dieu passent de l'essence divine à l'esprit, de l'esprit au cœur, du cœur à l'imagination et de l'imagination au

---

[1] Nāṣir-i Khusrau, *Kitāb-i jāmiʿ al-ḥikmatain*, éd. H. Corbin et M. Moʿin (Téhéran-Paris, 1953), 109.

[2] Ainsi que déjà signalé par H. Corbin dans les études préliminaires (pp. 93-94), cette pentade est très similaire à la pentade de la cosmogonie manichéenne.

[3] *Ibid.*, 112. Comme toute révélation porte un aspect cosmique aussi bien que social, l'apparition de l'Islam a impliqué aussi une islamisation du cosmos dans lequel l'Islam était destiné à s'épanouir. Nous trouvons donc Nāṣir-i Khusrau faire une comparaison entre l'ordre angélique et les prophètes de la tradition abrahamique, ou Jīlī, dans son *al-Insān al-kāmil*, établir une correspondance entre les prophètes et les planètes, commençant avec Adam dont le domicile est le ciel de la Lune. Cf. R. A. Nicholson, *op. cit.*, 122-123.

[4] Ibn Abī Jumhūr a surtout contribué à l'introduction des doctrines d'Ibn ʿArabī dans le cadre du shīʿisme.

[5] *Kitāb al-mujlī*, éd. lith. (Shiraz, 1329 H.), 171.

[6] Ibn Abī Jumhūr suit étroitement la cosmographie d'Ibn ʿArabī. Cf. T. Burckhardt, *La Clé spirituelle*, 8 s. Les onze ciels dont parle Ibn Abī Jumhūr commencent apparemment au-dessus de la sphère de l'eau et excluent les sphères de l'eau et de la terre.

domaine sensible. De même, dans le microcosme chaque acte passe à travers les mêmes degrés, à savoir de l'esprit à l'âme, de l'âme à l'imagination cosmique, de celle-ci aux idées des ciels et de la terre (*ṣuwar rūḥānīya*), et enfin de cette dernière au monde des éléments. [1] Le *'arsh* ou le piédestal divin est comme le cerveau humain, l'âme universelle (*al-nafs al-kullīya*) comme le cœur intérieur et le monde visible de l'homme. C'est ainsi que le Soleil, le cœur de l'univers, est le dispensateur de la vie cosmique, de même que le cœur est le siège de la vie dans le corps humain. Et c'est ainsi que le Christ, dont le miracle spécifique était la revivification des morts, est identifié symboliquement avec le quatrième ciel qui est le ciel du Soleil.

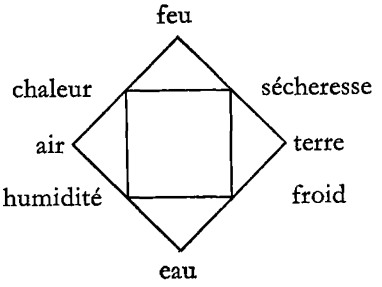

fig. 1

Ibn Abī Jumhūr, comme la majorité des sages musulmans, s'appuie sur le symbole du trône et du piédestal, de la plume et de la table gardée, dérivés tous de la terminologie coranique. Il identifie le trône à la plume, aussi bien qu'à l'intellect universel et au *primum mobile*. De même, il identifie le piédestal à la table gardée, aussi bien qu'à l'âme universelle et au ciel des étoiles fixes. Il ajoute en outre que, d'une autre point de vue, l'intellect universel est l'encre, l'âme universelle la plume, et les éléments et les corps dans le cosmos le papier sur lequel la plume trace le contour de tous les êtres. [2] La nature (*ṭabī'a*) est elle-même une des facultés de l'âme universelle, une faculté qui gouverne et contrôle le monde dans toute son intégrité, du ciel le plus élevé jusqu'au centre de la terre. Elle gouverne les quatre natures qui, à leur tour, règnent sur les éléments. (Cf. fig. 1). [3]

[1] *Kitāb al-mujlī*, 473.

[2] Il ne faut pas être surpris si les divers auteurs musulmans, ou précisément le même auteur, fournissent parfois des interprétations diverses du même mot. La cosmologie n'est pas la logique, et les entités diverses cosmiques ont des sens différents qui dépendent du contexte et du point de vue où on se place pour les étudier, sans toutefois créer une contradiction fondamentale.

[3] *Kitāb al-mujlī*, 475. Ibn Abī Jumhūr suit la tradition de l'alchimie jabirienne

Nous allons prendre en considération une fois de plus, comme un autre exemple de la cosmographie islamique, un auteur shī'ite persan, Saiyid Ja'far Kashfī, un sage et ascète de la période qājār. Dans sa *Tuḥfat al-mulūk*, Kashfī analyse l'anatomie de l'univers sous la forme de deux hiérarchies des anges et des démons, dérivés respectivement de la compassion (*raḥmat*) et de la colère (*ghaḍab*) divine, alors que le point de vue unitaire est préservé malgré la dualité cosmique des deux forces opposantes. [1] Toute la compassion divine descend vers l'univers à travers l'intellect universel, identifié à l'esprit du sceau de la prophétie (*rūḥ-i khātam al-nabīyīn*), c'est-à-dire, le Prophète Muhammad (que la paix soit sur lui); tandis que toute la colère divine descend à travers l'ignorance (*iahl*) qui est identifié à l'esprit du sceau de la vilénie (*rūḥ-i khātam al-shaqīyīn*), c'est-à-dire, le diable. Il y a dix-sept ordres dans la hiérarchie de la lumière et de l'obscurité, qui sont les suivants:

le monde de l'intellect	*le monde de l'ignorance*
intellect universel (*'aql-i kull*)	ignorance universelle (*jahl-i kull*)
esprit universel (*rūḥ-i kull*)	*ṭanṭām* [2]
âme universelle (*nafs-i kull*)	l'enfer (*iahannam*)
nature universelle (*ṭabī'at-i kull*)	le vent stérile (*rīḥ-i 'aqīm*)
materia prima (*iauhar-i habā'*)	la poussière (*tharā*)
la forme universelle (*shakl-i kull*)	la mer de *'aqbūs* (*baḥr-i 'aqbūs*)
le corps universel (*iism-i kull*)	le poisson (*ḥūt*)
le trône (*'arsh*)	le rocher (*ṣakhra*) [3]
le piédestal (*kursī*)	le taureau (*thaur*)
les sept ciels [4]	les sept terres
la sphère du feu	la sphère de la terre
la sphère de l'air	la sphère de l'eau

Entre ces deux hiérarchies il y a la sphère du Zéphyr où sont générés l'homme, les animaux, les plantes et les minéraux; ils sont

---

où les natures sont les principes des éléments, beaucoup plus que l'école aristotélicienne où les natures ne sont que les qualités des éléments et dépendent d'eux pour leur subsistance.

[1] Saiyid Ja'far Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, éd. lith. (Tabriz, 1273 H.), chap. ii (*al-ṭabaq al-thānī*).

[2] Ce nom et les noms propres suivants sont les désignations traditionelles islamiques des mondes et des pouvoirs divers du mal.

[3] *Ṣakhra* est aussi le nom du génie diabolique qui vola l'anneau de Salomon.

[4] La conception des sept ciels et des sept terres sont dérivés directement du Coran. Cf. Coran, 64, 12.

donc tous situés entre les deux mondes de la lumière et de l'obscurité. [1] Ces êtres qui symbolisent la totalité de l'existence terrestre forment, par conséquent, le troisième ordre des êtres dans l'univers; cet ordre est situé entre les deux hiérarchies cosmiques opposantes.

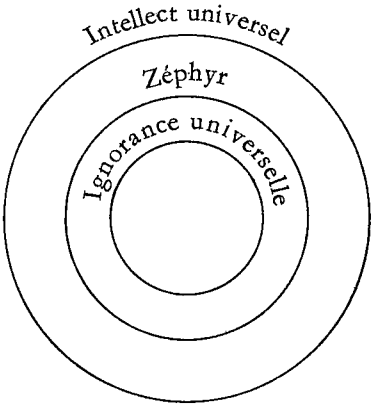

fig. 2

Avant de terminer notre étude à propos de la cosmographie islamique, il serait utile de considérer aussi la division terrestre et „horizontale" du monde envisagé par les géographes musulmans. Dès le début, les auteurs musulmans, sous l'influence des géographes grecs tels que Ptolémée, et peut-être encore plus directement sous celle des conceptions iraniennes pré-islamiques du monde, ont divisé la terre en sept régions ou climats et sept mers, lesquelles sont entourées par un océan qui englobe le monde dans un cercle. En plus, suivant l'exemple des Iraniens et des anciens Grecs, et indirectement celui des Babyloniens, ces géographes ont mis en correspondance les climats avec les sept planètes et les douze signes du zodiaque unifiant, par là, le ciel et la terre, et ainsi démontrant que toute chose ici-bas est l'image de sa contre-partie céleste.

Nous trouvons cette division climatique entièrement developpée par *Mas'ūdī*; ainsi écrit-il:

> Voici la division des sept climats. Premier climat: le pays de Babel, le Khoraçan, el-Ahwaz, Moçul et le Djebal; ce climat a pour signe du Zodiaque le Bélier et le Sagittaire; pour planète Jupiter. Second climat: le Sind, l'Inde et le Soudan; signe du Zodiaque, le Capricorne;

[1] La similitude de ce plan, dans son contour général, avec la cosmographie de Dante est evidente quoique les détails en soient différents.

pour planète, Saturne. Troisième climat: la Mecque, Médine, le Yémen, le Taif, le Hédjaz et les pays intermédiaires; signe du Zodiaque, le Scorpion; planète, Vénus l'heureuse. Quatrième climat: l'Egypte, l'Ifrikiyah, le pays des Berbers, l'Espagne et les provinces comprises dans ces limites; signe du Zodiaque, les Gémaux; planète, Mercure. Cinquième climat: la Syrie, le pays de Roum; la Mésopotamie (el-Djezireh); signe du Zodiaque, le Verseau; planète, Mars. Septième climat: le pays de Daïl et la Chine; signe du Zodiaque, la Balance; planète, le Soleil. [1]

Une image du monde, plus saisissante encore que la division latitudinale en bandes, et suivie par les géographes musulmans, serait le dessein présenté par Abū Raiḥān al-Bīrūnī, le célèbre savant et compilateur du quatrième/dixième siècle, dans son *Kitāb taḥdīd nihāyat al-amākin.* [2] Ce dessein pourvu d'une province centrale et de six régions circonvoisines (cf. fig. 3) a une saisissante ressemblance avec les sept *kishvars* des anciens Iraniens déjà mentionnés, et dont, peut-être, il serait dérivé. Bīrūnī a utilisé les connaissances des géographes grecs et musulmans, ses prédécesseurs en cette matière, mais il les a intégrées dans le schéma dérivé des sources sassanides.

Les sept climats, les sept mers et les créatures qui habitent sur la terre sont liés intimement au monde angélique, parce que chaque être dans ce monde-ci est guidé par un être angélique, pour lequel il est une théurgie,[3] ainsi que Mīr Abū 'l-Qāsim Findiriskī, le remarquable soufi de la période safavide, a écrit dans sa *qaṣīda* bien connue:

Le ciel avec ces étoiles est clair, plaisant et beau,
Tout ce qui est au-delà a ici-bas une forme.
Si par l'échelle de la gnose, la forme ici-bas
Monte en haut, elle devient identique à son principe. [4]

Ainsi, pour les persans musulmans aussi bien que pour les persans pré-islamiques, l'ordre terrestre est une image de l'ordre céleste par lequel il est gouverné et dont il réfléchit la réalité. Que ce soit dans le langage philosophique de la nature ou dans le langage religieux de l'ange, presque tous les penseurs islamiques considèrent l'ordre

---

[1] Mas'ūdī, *op. cit.*, 181-182.

[2] Cf. A. Z. Validi Togan, „Biruni's Picture of the World," *Memoirs of the Archeological Survey of India*, LIII (1937-38), 61; aussi W. Jwaideh, *The Introductory Chapters of Yāqūt's Mu'jam al-Buldān* (Leiden, 1959), 41.

[3] Cette idée, qui ressemble étroitement aux croyances zoroastriennes est acceptée par les sages *ishrāqīs* postérieurs à Suhrawardī, et a été discutée depuis par bien des auteurs de l'époque safavide comme Mulla Ṣadrā et Mīr Dāmād.

[4] Cf. R. Q. Hidāyat, *Riyāḍ al-'ārifīn* (Téhéran, 1316 H.), 277.

du monde comme dérivé d'un pouvoir ou d'une série de pouvoirs qui descendent du domaine céleste et dont dépend toute la vie terrestre.

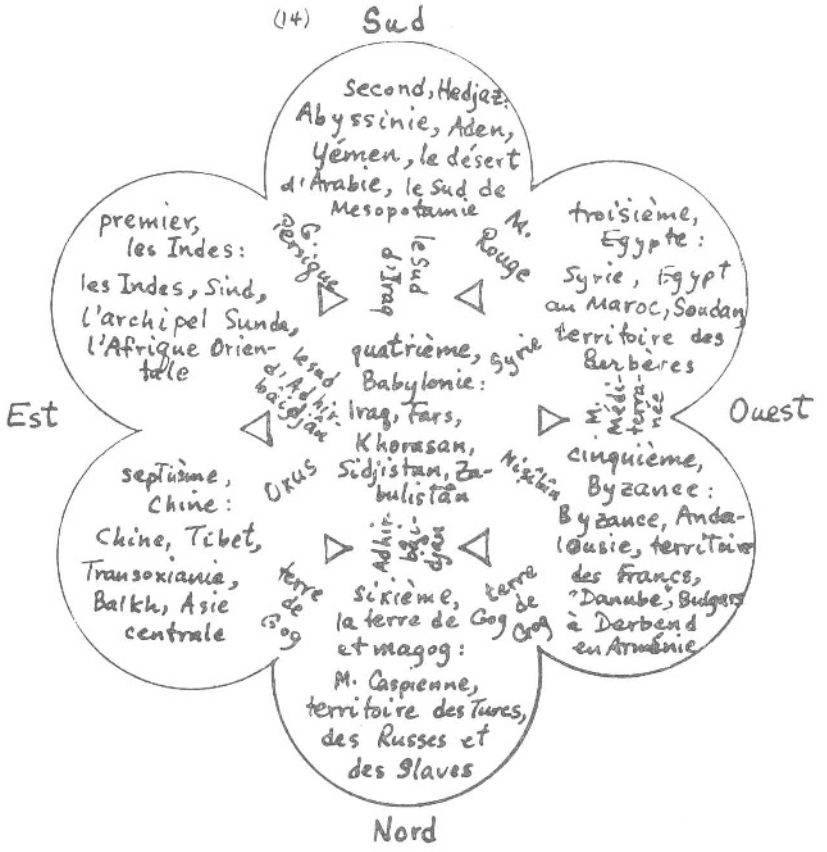
(14)
Sud
Second, Hedjaz: Abyssinie, Aden, Yémen, le désert d'Arabie, le Sud de Mesopotamie
premier, les Indes: les Indes, Sind, l'archipel Sunda, l'Afrique Orientale
troisième, Egypte: Syrie, Egypt au Maroc, Soudan territoire des Berbères
quatrième, Babylonie: Irag, Fars, Khorasan, Sidjistan, Zabulistan
septième, Chine: Chine, Tibet, Transoxiania, Balkh, Asie centrale
cinquième, Byzance: Byzance, Andalousie, territoire des Francs, Danube, Bulgare à Derbend en Arménie
sixième, la terre de Gog et magog: M. Caspienne, territoire des Turcs, des Russes et des Slaves
Est
Ouest
Nord

fig. 3

IV

Dans ce bref exposé de la cosmographie iranienne des deux périodes pré-islamique et islamique, nous avons choisi quelques idées qui montrent la continuité „verticale" aussi bien qu'„horizontale" des deux périodes. Nous avons vu comment dans l'angélologie, malgré la différence des terminologies, les réalités décrites dans les deux traditions sont presque identiques, et nous avons aussi constaté que dans certains cas on trouve presque des ressemblances formelles. [1] Il va

[1] Comme nous l'avons déjà mentionné, on n'a même pas discuter l'angélologie

sans dire que le fonds métaphysique dans lequel les sciences cosmologiques sont intêgrés n'est pas le méme pour les deux traditions. Le point de vue de l'Islam met particulièrement l'accent sur l'Unité divine qui absorbe toute contingence, de la particule de poussière à l'archange le plus élevé, tandis que le point de vue du zoroastrisme insiste sur la dualité cosmique du bien et du mal, ou de la lumière et des ténèbres.

Il y a des cas ou les musulmans ont fait des emprunts aux sources plus anciennes, comme la division heptaire du monde en les sept *kishvars*, et les motifs multiples, empruntés par les sages de l'école de l'illumination (*ishrāq*) à leurs vieux compatriotes qu'ils ont appelés les sages pahlavis (*ḥukamā' fahlawīyūn*). Il y a aussi des cas ou les mêmes archétypes sont répétés, tels que les nombres sept et douze, la montagne cosmique *Qāf*, et enfin l'idée que le monde terrestre est gouverné par les substances angéliques. En plus, dans certains cas comme celui de Kashfī, la division tripartite zoroastrienne de la réalité cosmique, en le monde de la lumière ou des anges, en celui de l'obscurité ou des démons, et en le monde neutre de l'existence terrestre, situé entre les deux, à savoir la lumière et l'obscurité, est répétée directement, encore qu'il n'y ait ici aucune implication de dualité, les deux ordres opposants étant tous les deux des attributs divins.

En Perse, où l'Islam était déstiné providentiellement à remplacer la religion sassanide, comme ailleurs dans le monde, cette révélation finale du cycle présent de l'humanité est venue, non pour nier, mais pour affirmer plutôt et absorber, dans son point de vue unitaire, tout ce qui est susceptible d'être absorbé. C'est ainsi que les persans pourraient contempler, dans le cosmos islamique, bien des mythes et symboles zoroastriens, à la lumière de l'Unité divine et dans une universalité qui a le pouvoir d'embrasser, dans sa perspective, tous les éléments de la Verité de quelque origine qu'elle puisse bien être.

---

de Suhrawardī, qui est une adaptation directe de l'angélologie zoroastrienne, car ce sujet a été amplement traité ailleurs par H. Corbin.

SEYYED HOSSEIN NASR
Université de Téhéran

ENTWICKLUNGSPHASEN UND METAMORPHOSEN IN DER GESCHICHTE DES ISLAM

VON

RUDI PARET

Der Islam, die jüngste der grossen Weltreligionen, hat sich in den Jahrhunderten seines Bestehens aus ersten Anfängen zu einem allumfassenden Glaubens- und Rechtssystem entwickelt. Wer ihn als ein geschichtliches Phänomen zu würdigen weiss, wird immer wieder versuchen, in seinem Entwicklungsgang einzelne historisch bedeutsame Etappen und Übergänge nachzuweisen. Vielleicht lohnt es sich, die Geschichte des Islam einmal im Ganzen in aller Kürze, sozusagen mit dem Zeitraffer, eben mit der Blickrichtung auf diese Etappen und Übergänge zu überdenken und dabei auch die Krisensituation einzubeziehen, die für den heutigen Islam kennzeichnend ist, und in der es — wohl zum ersten Mal seit seinem Bestehen — um Sein oder Nichtsein geht. Im folgenden soll dies versucht werden. Wir beschränken uns bei unserer Betrachtung auf den Gesamtkomplex der islamischen Glaubenslehre und Rechtsordnung und gehen am besten chronologisch vor, indem wir zuerst Muhammad und seine Zeit ins Auge fassen, anschliessend die Jahrzehnte und Jahrhunderte, in denen die Autoritäten auf dem Gebiet der islamischen Theologie und des islamischen Rechtes gelebt haben, also etwa das achte bis elfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung — die Grenzen sind fliessend —, schliesslich die späteren Jahrhunderte bis herunter auf unsere Zeit.

Einen ersten Höhepunkt hat der Islam zweifelsohne schon unter Muhammad erreicht. Die Verkündigung, die der arabische Prophet seinen Landsleuten vortrug, sowie die Tatsache, dass er sich im Laufe der Jahre allen Widerständen zum Trotz durchsetzen konnte, hatten, zum mindesten in der damaligen arabischen Welt, eine vollständige Neuorientierung zur Folge. Die kämpferische Glaubensgemeinschaft, die Muhammad nach der Emigration nach Medina in dieser seiner neuen Heimat um sich scharte, bildete den Kern eines neuen Staatswesens theokratischer Natur und damit die Voraussetzung für die Schaffung des späteren weltweiten Kalifenreiches. Alles, was im Lauf der späteren Jahrzehnte und Jahrhunderte etwa neu (oder scheinbar

neu) hinzukam, hatte seine Daseinsberechtigung nachträglich dadurch zu erweisen, dass es sich mit der Verkündigung des Propheten und mit der von ihm praktizierten Gemeindeordnung in Übereinstimmung bringen liess. Diesem Zweck dienten unter anderem die vielen Überlieferungen, *Ḥadīthe*, die zwar zu einem grossen Teil aus späterer Zeit stammen, aber durch entsprechende Überliefererketten, *Isnāde*, bis in die Zeit Muhammads und der ersten Gläubigen zurückgeführt, beziehungsweise zurückdatiert wurden. Was vom Propheten im Koran als Gottes Wort bekannt gegeben worden war, und was er und die Angehörigen der Urgemeinde im Alltag vorgelebt hatten, galt den späteren Generationen als letzte, entscheidende Instanz. Alles andere wurde als Neuerung, *Bid'a*, gebrandmarkt und ausgemerzt.

Es ist nun aber gar nicht so einfach, den Inhalt von Muhammads Verkündigung und Lehre eindeutig zu umreissen. Bei näherem Zusehen stellen wir fest, dass der Prophet in den verschiedenen Abschnitten seines öffentlichen Wirkens, vorsichtig ausgedrückt, die Akzente verschieden gesetzt hat. Anscheinend stand zu Beginn seiner prophetischen Tätigkeit der eine Wesenszug des Islam, die Lehre von dem alleinigen Gott und — als Gegenstück dazu — die Polemik gegen die Vielgötterei nicht so ausschliesslich im Vordergrund, wie man das aufgrund einer späteren Entwicklungsphase vermuten möchte. In den frühesten koranischen Offenbarungen nahmen vielmehr zwei andere Leitgedanken die erste Stelle ein: einmal die Erwartung des nahe bevorstehenden Gerichts, zum andern die Lobpreisung des Schöpfergottes, der den Menschen von jeher wohlgetan hat und daher von ihnen Dank und Anerkennung beanspruchen darf. Der 1952 verstorbene Edinburgher Arabist Richard Bell hat mit besonderem Nachdruck auf den an zweiter Stelle genannten Leitgedanken hingewiesen und die These verfochten, dass ihm die Priorität gegenüber dem Gerichtsgedanken zukomme. Der Osloer Semitist Harris Birkeland hat sich ihm im wesentlichen angeschlossen. In meinem kleinen Buch *Mohammed und der Koran* habe ich meinerseits die Meinung vertreten — ich halte sie auch heute noch aufrecht —, dass die beiden genannten Leitgedanken sich nicht gegenseitig auszuschliessen brauchen, mit anderen Worten, dass Muhammad von Anfang an sowohl von Gott als dem Schöpfer und Wohltäter der Menschheit als auch von Gott als dem Herrn des Gerichts gepredigt haben mag. Wie dem auch sei, jedenfalls hat Muhammad auch in der Folgezeit immer wieder mit Nachdruck von Gott als dem Schöpfer

und Wohltäter der Menschheit gepredigt, desgleichen von seiner Eigenschaft als Herr des Gerichts. Beide Leitgedanken sind zu einem festen Bestandteil der islamischen Glaubenslehre geworden.

Allerdings hat die Vorstellung vom Gericht schon zu Muhammads Lebzeiten eine beachtliche Wandlung durchgemacht. Ursprünglich dachte er bei seiner Gerichtserwartung wohl an eine Katastrophe, die — in nicht allzu ferner Zeit — zum Untergang der ganzen Welt führen und zugleich das Endgericht einleiten würde, wobei jeder einzelne Mensch vor Gott über sein Erdenleben Rechenschaft abzulegen hätte. Im Laufe der Zeit, und zwar noch lange vor der Hidschra, trat dann aber in seiner Vorstellung der Gedanke in den Vordergrund, dass über einzelne Völker und Generationen jeweils ein zeitliches Strafgericht hereingebrochen sei, wobei er voraussetzte, dass auch seine eigene Vaterstadt Mekka wegen der Gottlosigkeit ihrer Bewohner ein solches Strafgericht erleben werde. In diesem Zusammenhang bekamen für ihn Nachrichten von früheren Gerichtskatastrophen besondere Bedeutung. Er entnahm sie zum Teil der biblischen Überlieferung, zum Beispiel die Geschichten von Noah und der Sintflut und von Lot und dem Untergang von Sodom und Gomorrha, zum Teil der Überlieferung aus der altarabischen Vorzeit, zum Beispiel die Geschichten von dem Volk der ʿĀd und ihrem Gottesgesandten Hūd oder von dem Volk der Thamūd und ihrem Gottesgesandten Ṣāliḥ. Diese verschiedenen Straflegenden wurden von ihm in einer mehr oder weniger typisierten Form wiederholt zitiert und vorgetragen, und zwar bezeichnenderweise innerhalb des Zeitraums, in dem er mit seinen mekkanischen Landsleuten eine erbitterte Auseinandersetzung durchzustehen hatte und je länger je mehr die Hoffnung aufgeben musste, sie für seine Glaubensbotschaft gewinnen zu können. Es war ihm sichtlich ein Trost, dass auch schon in früheren Zeiten ganze Völker und Generationen im Unglauben verharrt hatten und zur Strafe dafür von einer vernichtenden Katastrophe heimgesucht worden waren, während die zu ihnen entstandten Gottesmänner und deren Anhang mit dem Leben davonkamen.

Es ist nun interessant festzustellen, dass diese Straflegenden nach der Emigration nach Medina in Muhammads Verkündigung kaum mehr eine Rolle spielten. Nachdem der Prophet in Medina eine neue Wirkungsstätte gefunden hatte, stellte er mit seinen Glaubensgenossen keine in ihrer Existenz gefährdete Minderheit mehr dar, sondern den Kern eines aufstrebenden, entwicklungsfähigen Gemeinwesens. Mekka blieb vorläufig abseits und wurde in späteren Jahren in den

Machtbereich des medinischen Stadtstaates einbezogen, ohne dabei seine Lebensfähigkeit einzubüssen. In der koranischen Verkündigung war von da ab nur noch von einem allgemeinen Gericht die Rede, dem am Ende aller Tage die ganze Menschheit ausgesetzt sein würde. Die Berichte über zeitliche, örtlich begrenzte Strafgerichte wurden deshalb nicht etwa ausgemerzt. Sie dienten, auch in den späteren Jahrhunderten, den frommen Gläubigen zur Erbauung. Aber der Sache nach waren sie antiquiert.

In diesem Zusammenhang muss — wenigstens im Vorbeigehen — doch auch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die Emigration nach Medina und die daraus sich ergebende Möglichkeit, politisch aktiv zu werden, in der inneren Haltung Muhammads einen Bruch herbeigeführt hat. Besonders in Kreisen der christlichen Mission wird diese Frage bejaht. Man lässt den arabischen Propheten wohl noch gelten, solange er, von einer kleinen Schar von Gesinnungsgenossen umgeben, die grosse Masse seiner heidnischen Landsleute mit dem Mittel der Belehrung und Überredung für den Glauben an den alleinigen Gott zu gewinnen suchte, meint aber, er sei in der neuen Umgebung von Medina der Verlockung zur Gewaltanwendung erlegen und so seiner eigentlichen Sendung untreu geworden. Wenn man den Sachverhalt unvoreingenommen betrachtet, wird man sich dieser Meinung nicht anschliessen können. Es mag hier genügen, das als eine blosse Feststellung auszusprechen, ohne auf das Für und Wider näher einzugehen. Gewiss, Muhammad hat, nachdem er in Medina an die Macht gekommen war, die sich ihm bietenden Möglichkeiten wahrgenommen und staatsmännische Fähigkeiten entwickelt, wie sie wohl auch seine mekkanischen Landsleute ihm bis dahin nicht zugetraut hatten. Aber das bedeutet keinen inneren Bruch. Auch nach der Machtergreifung in Medina blieb er im Grunde genommen dasselbe, was er bisher gewesen war: ein von einem hohen Sendungsbewusstsein erfüllter, tief religiöser, seinem Gott demütig ergebener Mensch. An der Moral der Bergpredigt darf man seine persönliche Integrität freilich so wenig messen wie das Milieu, in das er hineingeboren war, und in dem sich zu bewähren und durchzusetzen er als seine Pflicht betrachten musste.

Von einem inneren Wandel können wir eher sprechen, wenn wir Muhammads Stellung zu den älteren Schwesterreligionen des Islam, dem Judentum und dem Christentum, ins Auge fassen. Ursprünglich hatte der Prophet die Meinung vertreten, dass alle Offenbarungsreligionen im wesentlichen denselben Inhalt haben und

sich nur hinsichtlich der zeitgeschichtlichen Umstände ihrer Verkündigung und der völkischen und sprachlichen Zugehörigkeit ihrer Anhänger voneinander unterscheiden. Als er nach der Hidschra mit den Juden von Medina in nähere Berührung kam, war er davon überrascht und enttäuscht, dass zwischen seiner eigenen Verkündigung und dem, was die Juden (und Christen) als Offenbarungswissen besassen, doch auch sachliche Differenzen bestanden. Er musste sich notgedrungen damit abfinden, dass weder das zeitgenössische Judentum noch das zeitgenösische Chrisstentum der Sache nach blosse Varianten des Islam darstellten. Sie hatten untereinander wie auch dem Islam gegenüber ihre eigene Individualität und würden diese auch in Zukunft beibehalten. Interessant ist nun seine ideologische und darüber hinaus seine politische Reaktion auf diesen objektiv von ihm erfassten Sachverhalt. Einerseits warf er den Juden und Christen vor, im Lauf der Zeit die ursprünglich einheitliche Offenbarungsreligion verfälscht zu haben. Er war nun moralisch berechtigt, gegen sie — auch mit Gewaltanwendung — vorzugehen. Seine Expeditionen gegen die jüdischen Stämme von Medina und später gegen die byzantinischen Streitkräfte im arabisch-palästinischen Grenzgebiet fielen unter die Kategorie des heiligen Krieges, des Kampfes gegen die Feinde des Islam. Andererseits wirkte seine These von der Einheitlichkeit der Offenbarungsreligionen in seinen Auseinandersetzungen mit den jüdischen und christlichen Gegnern insofern nach, als er diesen den heidnischen Arabern gegenüber eine Vorzugsstellung einräumte. Sie wurden nur zur politischen Unterwerfung und zur Bezahlung einer Sondersteuer gezwungen, nicht aber wie die heidnischen Araber zur Annahme des Islam. Diese Stellungnahme Muhammads ist auch für die späteren Jahrzehnte und Jahrhunderte massgebend geblieben. Sie machte, nebenbei bemerkt, die arabischen Eroberungen von riesigen Gebieten mit vorwiegend christlicher und vereinzelt jüdischer Bevölkerung überhaupt erst möglich. Man könnte darüber streiten, ob der arabische Prophet hier konsequent verfahren ist. Sollten Juden und Christen, die seiner Meinung nach die heilige Schrift verfälscht und dadurch gegen Gott ein unverzeihliches Verbrechen begangen hatten, wirklich ihrem ketzerischen Glauben treu bleiben dürfen, während die heidnischen Araber nur zwischen der Annahme des Islam und dem Tod zu wählen hatten? Aber das ist eine müssige Frage. Entscheidend ist, dass Muhammad die genannte Differenzierung zugunsten der Juden und Christen vorgenommen hat. Sie hat kraft der Autorität seiner Person den

Charakter einer endgültigen Entscheidung erhalten und ist so in der Geschichte wirksam geworden.

Eine bedeutsame Metamorphose hat der Islam im Hinblick auf seinen Geltungsbereich durchgemacht, insofern er sich von einer auf das Arabertum beschränkten Nationalreligion zu einer übernationalen Weltreligion entwickelt hat. Diese Metamorphose nahm allerdings zu Lebzeiten des Propheten erst ihren Anfang. Ihren Abschluss hat sie um die Mitte des achten Jahrhunderts, zu Beginn der Abbasidenzeit, gefunden.

Wie gesagt, hatte Muhammad ursprünglich die Meinung vertreten, dass alle Offenbarungsreligionen im wesentlichen denselben Inhalt haben. Danach waren die Juden und Christen im göttlichen Heilsplan schon früher mit einer in der sprachlichen Formulierung speziell auf sie abgestellten, dem Inhalt nach aber identischen Offenbarung bedacht worden. Er selber sollte nun nachträglich auch den Arabern, die bisher leer ausgegangen waren, eine entsprechende Offenbarung in ihrer, der arabischen Sprache, überbringen. Sein Sendungsauftrag war also vorerst einmal auf die arabische Welt beschränkt, national, nicht universal. Wiederholt ist in Offenbarungstexten, die auf seine Sendung Bezug haben, vom arabischen Koran die Rede, den er — eben für die Araber — vorzutragen hat. Es versteht sich nun von selbst, dass die Enttäuschung, die Muhammad nach der Hidschra mit den Juden von Medina erlebte, eine gewisse Korrektur seines ursprünglichen Sendungsbewusstseins nach sich zog. Da Juden und Christen anscheinend nicht dasselbe glaubten, wie er, musste er versuchen, sie ebenfalls für seine spezifisch arabische Verkündigung zu gewinnen. Allerdings hat er die letzten Konsequenzen noch nicht selber gezogen. Vordringlich war und blieb bis an sein Lebensende die Vertiefung und Ausweitung der von ihm geschaffenen Theokratie innerhalb der arabischen Halbinsel. Auch nach seinem Tod war der Islam noch gut drei Generationen lang im Grunde genommen eine arabische Angelegenheit. Unter den vier ersten Kalifen und anschliessend unter den Omaiyaden begründeten die Araber nicht nur ihren Herrschaftsanspruch über nichtarabische Gebiete damit, dass sie die alleinseligmachende Religion des Islam vertraten. Sie betrachteten diese ihre Religion auch als eine Art nationalarabisches Privileg und verlangten von ausserarabischen Konvertiten, dass sie sich als Beisassen, Mawālī, an einen arabischen Stamm angliederten. Im übrigen hatten die Nichtaraber die Aufgabe, den Arabern, die zugleich Muslime und Herren waren, durch ausgiebige Steuerleistungen eine

Art Rentnerdasein zu ermöglichen. Erst mit dem Beginn der Abbasidenzeit setzte sich in dieser Hinsicht ein grundsätzlicher Wandel durch. Die nichtarabischen Völkerschaften traten den Arabern als gleichberechtigte Mitbürger und Träger eines übernationalen islamischen Staatswesens zur Seite. Wenn man die geschichtliche Entwicklung vom Endergebnis her überblickt, wird man im arabisch-islamischen Nationalstaat der Omaiyadenzeit eine begreifliche, aber auf die Dauer unhaltbare Zwischenlösung sehen und sich der Ansicht nicht verschliessen können, dass das übernationale islamische Staatswesen der frühen Abbasidenzeit und die übernationale, über die Grenzen der Einzelstaaten hinausgreifende islamische Gesellschaft der späteren Jahrhunderte die einzig sinnvolle Weiterentwicklung dessen darstellt, was Muhammad mit seiner heilsgeschichtlichen Konzeption im Ansatz vertreten hatte. Die Metamorphose vom arabischen Nationalismus zum Universalismus war, man kann sagen, naturgegeben.

Wir sind bei unserer Betrachtung bedeutsamer Etappen und Übergänge in der Geschichte des Islam bereits in der Zeit angelangt, in der die von Muhammad gestiftete Religion und Theokratie ihren anfänglichen Rahmen gesprengt und sich zu einer universalen Religion beziehungweise zu einem Weltreich ausgeweitet hatte. Nun ist es natürlich nicht möglich, diese zweite grosse Entwicklungsphase, die nach dem Tod des Propheten einsetzte und sich über ganze Jahrhunderte einer zum Teil wechselvollen Geschichte hinzog, in ein paar Worte einzufangen und in ihren Wesenszügen zu bestimmen. Aber ganz allgemein wird man doch folgende Feststellung treffen dürfen: Aus einer emotionalen, mit Wärme und Pathos vorgetragenen prophetischen Verkündigung ist der Islam in der Zeit seiner weltweiten Entfaltung zu einem Glaubens- und Rechtssystem geworden. Und es erhebt sich ganz von selber die Frage, ob er bei einer so tiefgreifenden Veränderung nicht in seiner Substanz gelitten hat, ob er dabei nicht sich selber untreu geworden ist.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die beiden grossen Teilgebiete: die islamische Glaubenslehre und das islamische Recht!

In der Generation nach Muhammad hat man sich über die theologischen Konsequenzen der koranischen Verkündigungen Gedanken gemacht und versucht, etwa über die Frage Klarheit zu gewinnen, ob der Mensch in seinem Handeln frei oder vorherbestimmt ist. Später, von der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts an, glaubten die sogenannten Mu'taziliten, Gott und dessen Eigen-

schaften aufgrund einiger weniger Postulate beurteilen und bestimmen zu können. Aus dem Postulat der göttlichen Gerechtigkeit wurde die These abgeleitet, dass der Mensch, der ja für sein Handeln verantwortlich gemacht wird, eben deshalb auch frei darüber müsse entscheiden können. Aus dem Postulat der Einheit Gottes folgerte man, dass die Attribute Gottes nicht schon von Ewigkeit her als eigene Wesenheiten neben Gott existiert haben können, woraus sich unter anderem die weitere Folgerung ergab, dass der Koran als das Wort Gottes nicht ewig, sondern in der Zeit geschaffen sei. Auf Einzelheiten kann nicht näher eingegangen werden. Wichtig ist hier das Endergebnis, nämlich der Umstand, dass die mu'tazilitische Glaubensrichtung sich nicht lange behaupten konnte. Nach einem kurzen, heftig geführten Kulturkampf (der Kürze halber sei diese Bezeichnung erlaubt) musste sie das Feld den Vertretern einer Glaubensrichtung räumen, für die koranische Formulierungen und traditionelle Bindungen mehr bedeuteten als rationale Überlegungen. Das war zugleich die Geburtsstunde der islamischen Orthodoxie, so wie sie im wesentlichen heute noch weiterlebt. Man mag die Folgerichtigkeit der mu'tazilitischen Deduktionen noch so hoch veranschlagen. Die Tatsache, dass die koranische Verkündigung in der Orthodoxie ihre geradlinige, adäquate Fortsetzung gefunden hat, wird man kaum bestreiten können. Gewiss, das Glaubensgut, das der Prophet seinerzeit (um seine eigenen Worte zu gebrauchen) „als Verkünder froher Botschaft und als Warner" seinen Landsleuten vorgetragen hat, ist später von der Orthodoxie systematisiert und dabei nicht nur zu Ende, sondern teilweise auch zurechtgedacht worden. Es hat im Lauf dieses gedanklich klärenden Prozesses manches von seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit eingebüsst. Aber eine solche Entwicklung war unvermeidbar. Jede prophetische Verkündigung, die über ihre eigene Zeit hinaus wirksam bleibt, tritt irgendeinmal in das Stadium der theologischen Spekulation ein. Wenn wir in einem solchen Zusammenhang von geradliniger Entwicklung sprechen, meinen wir damit, dass das Endergebnis, eine systematisierte Glaubenslehre, der Sache nach denselben Ideen und Forderungen gerecht wird, für die der betreffende Prophet oder Religionsstifter sich zu seinen Lebzeiten eingesetzt hat.

Was hier über die islamische Glaubenslehre ausgesagt worden ist, gilt im grossen und ganzen auch für das islamische Recht, wenn wir von der Sonderentwicklung auf einem gewissen Sektor des islamischen Staatsrechts absehen. Mann sollte die Diskrepanz zwischen

der prophetischen, die Menschen unmittelbar ansprechenden Verkündigung Muhammads und dem ausgeklügelten islamischen Rechtssystem späterer Jahrhunderte nicht überbetonen. Auch schon im Koran finden sich Abschnitte mit ausgesprochen juristischem Inhalt. Man denke an die bis ins einzelne gehenden Vorschriften, die das Erbrecht betreffen, oder an die vielen Regelungen im Bereich des Eherechts. Muhammad war nicht nur Prophet und Verkünder des wahren Glaubens, sondern auch Gesetzgeber. Die Zugehörigkeit zum Islam schloss schon zu seinen Lebzeiten die Anerkennung einer ganz bestimmten, wir würden sagen, bürgerlichen Lebensordnung mit ein. Kein Wunder, dass die Fragen der rechtlichen Ordnung im weitesten Sinn des Wortes in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach seinem Tod bis in die letzten Feinheiten durchdacht und durchdiskutiert worden sind. Auch hier liegt also eine geradlinige Entwicklung vor, keine Metamorphose, geschweige denn eine Veruntreuung des Erbes der Prophetie.

Wir können auch die spätere Entwicklung auf dem Gebiet des islamischen Staatsrechts in diese Feststellung mit einbeziehen, obwohl gerade hier verhältnismässig wenig greifbare Ansätze aus Muhammads eigener Zeit vorlagen und deshalb gewisse grundlegende Regelungen erstmals getroffen werden mussten. Das gilt vor allem für die Lehre vom Kalifat. Die Institution des Kalifats, der Vertretung und Nachfolge Muhammads in seiner Eigenschaft als politischer Führer des arabisch-islamischen Stadtstaates von Medina, war von ihm nicht vorgeplant worden. Sie wurde erst nach seinem Ableben als Aufgabe erkannt. Diese Aufgabe wurde aber so gelöst, wie er es nicht besser hätte wünschen können, wenn er die Nachfolgeregelung selber noch erlebt hätte. Wir dürfen uns die hohe Bewertung zu eigen machen, die man später in der Geschichtsschreibung und in der Rechtstheorie den vier „rechtgeleiteten" Kalifen, insbesondere den beiden ersten, Abū Bakr und ʿUmar, zuerkannt hat. Abū Bakr und ʿUmar haben das politische Erbe des Propheten wirklich in der ihm gemässen Art weitergeführt. Bei den späteren Kalifen war die Eignung zum Amt zwar nicht immer in derselben Weise erwiesen. Aber die Institution als solche hatte bereits allgemeine Anerkennung gefunden und blieb so Jahrhunderte lang am Leben. Ihre Verquickung mit dynastischen Interessen — denen der Omaiyaden, später der Abbasiden — tat ihr keinen Abbruch, zumal die dynastische Erbfolge in formaler Hinsicht jeweils durch eine Art Wahlakt ergänzt und legitimiert wurde.

Bedenklich wurde die Entwicklung erst mit dem Aufkommen der spezifisch schiitischen Herrschaftsansprüche. Die Anfänge dieser Sonderentwicklung lassen sich schwer fassen. Jedenfalls lagen dem Kampf, den der vierte Kalif ʿAlī gegen Muʿāwiya, den Begründer der Omaiyadendynastie führte, noch keine im engeren Sinn des Wortes schiitischen Tendenzen zugrunde. Die Schīʿa als eine religiös-politische Bewegung trat erst spät in Erscheinung, und es dauerte geraume Zeit, bis daraus eine staatsrechtliche Theorie und ein eigener Glaube geworden war. Wie dem auch sein mag, im Endergebnis führte die Schīʿa zu einer Umwertung grundlegender Konzeptionen, und es ist nicht zu verwundern, dass sie von den Sunniten, die den altüberkommenen Anschauungen huldigten, als Ketzerei gebrandmarkt worden ist und im Grunde genommen auch heute noch gebrandmarkt wird. Das Legitimitätsprinzip in der Nachfolge des Propheten ist in der Schīʿa nicht nur auf die direkten Nachkommen von Muhammads Schwiegersohn ʿAlī eingeengt, sondern zugleich kosmologisch überhöht. Eine Lichtsubstanz göttlichen Ursprungs wandert sozusagen automatisch von einem Imām zum andern und verleiht einem jeden die Grundlage für eine absolute Lehrautorität. Auffallend ist ausserdem, dass — im Hinblick auf das Martyrium schiitischer Prätendenten — der Gedanke der Passion, des stellvertretenden Leidens, aufgegriffen und in seinem sittlich-religiösen Wert gewürdigt wird. Auch dies widerspricht durchaus dem Empfinden der grossen, die Sunna repräsentierenden Mehrheit. Selbstverständlich ist es entscheidend, dass die Schiiten ihrerseits überzeugt sind, Muslime, ja sogar die einzig wahren Muslime zu sein. Jedenfalls haben sie ein Recht darauf, als Muslime zu gelten. Auch ist zu beachten, dass sie abgesehen von ihrer eigenartigen Imamatstheorie und dem damit zusammenhängenden Vorstellungskomplex in der Glaubenslehre, im Kultus und im Recht zum grossen Teil mit ihren sunnitischen Glaubensgenossen übereinstimmen. Trotzdem wird man, wenn man den Sachverhalt als Historiker beurteilt, die Auffassung vertreten dürfen, dass die Schīʿa eine recht merkwürdige Abart des Islam darstellt. Hier ist die Bezeichnung Metamorphose am Platz.

Überblicken wir die Geschichte des Islam vom Tod des Propheten bis — sagen wir — zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, so können wir zusammenfassend feststellen, dass nur zwei wirkliche Metamorphosen stattgefunden haben: eine allgemeine, in der die arabische Nationalreligion zu einer übernationalen Weltreligion wurde, und eine partielle, die zu der Entstehung der Schīʿa als einer

religiös-politischen Sekte führte. Zum Schluss haben wir uns nun noch mit einer weiteren Metamorphose zu befassen, genauer gesagt mit der Möglichkeit einer weiteren Metamorphose. Denn sie ist erst im Werden. Mit ihren Anfängen reicht sie zwar um Jahrhunderte zurück. Aber mit ihrem Ende ruht sie noch im Schoss der Zukunft. Es geht bei ihr— das sei gleich vorweggenommen — um den Geltungsbereich des islamischen Rechts.

Zum ersten Mal in der Geschichte erfuhr der Geltungsbereich des islamischen Rechts eine Einschränkung, als die Normannen gegen Ende des elften Jahrhunderts, kurz vor dem ersten Kreuzzug, der muslimischen Herrschaft auf Sizilien ein Ende gesetzt hatten. Für die Muslime, die auf der Insel wohnen blieben, erhob sich damals die Frage, ob Sizilien infolge der Besetzung durch die Normannen aufgehört habe, sogenanntes islamisches Gebiet zu sein, oder ob die von den neuen, nicht-muslimischen Herrschern ernannten Kadis immer noch gültige richterliche Entscheidungen würden treffen können. Ein bekannter mālikitischer Jurist — er stammte, wie sein Name al-Māzarī besagt, selber von der Insel — entschied diese Frage in positivem Sinn. Grundsätzlich wurde damit die These aufgegeben, dass ein Muslim nur unter muslimischer Herrschaft den Vorschriften seines Glaubens gerecht werden könne und daher beim Aufkommen einer fremden Herrschaft auf muslimisches Gebiet emigrieren müsse. Nachdem später immer mehr islamische Länder unter europäische Kolonialherrschaft geraten waren, wurde die genannte These sogar so weit aufgeweicht, dass man sich von muslimischer Seite aus damit zufrieden gab, wenn in einem Kolonialgebiet der einzelne Untertan die Möglichkeit behielt, seinem Glauben zu leben und seinen kultischen Pflichten nachzukommen. Unter dem Einfluss der Ideen, die im Anschluss an die französische Revolution und in immer stärkerem Mass seit Beginn unseres Jahrhunderts von Europa her in die Welt des Islam einströmten und unter Gebildeten Anklang fanden, wurde der Geltungsbereich des islamischen Rechts noch weiter eingeengt. Wenn man die früheren Konzessionen damit rechtfertigen konnte, dass sich aufgrund eines von aussen her erfolgten Eingriffs in den Bereich der islamischen Welt eine Zwangslage ergeben hatte — der Begriff der Zwangslage (*ḍarūra*) ist dem islamischen Recht nicht fremd, — wurde der Geltungsbereich der islamischen Rechts- und Lebensordnung nunmehr sozusagen intern und aus eigener Initiative eingeengt, und das in einem besorgniserregenden Ausmass.

Wir brauchen nur einige der letzten Etappen ins Auge zu fassen,

um zu erkennen, was alles in Frage gestellt wurde und weiter in Frage gestellt zu werden droht. Im Jahre 1916 wurde in der Türkei das islamische Familienrecht zugunsten der Frau modernisiert, hauptsächlich in der Frage der Polygamie und der Scheidung beziehungsweise Verstossung. Im Jahre 1919 machte zwar die damalige türkische Sultanatsregierung in Istanbul diese neue Regelung wieder rückgängig. Aber nach der nationalistischen Revolution schaffte die Türkische Nationalversammlung in Ankara das islamische Personenrecht überhaupt ab und führte an seiner Stelle das Schweizer Zivilrecht ein (1926). Im März 1924 wurde das altehrwürdige Kalifat abgeschafft. Ein gesamt-islamischer Kongress, der 1926 eben deshalb in Kairo tagte, kam zu dem Ergebnis, dass diese Institution unter den gegebenen Verhältnissen nicht mehr realisierbar sei. Im Jahr 1928 wurde — wieder in der Türkei — die Bestimmung aufgehoben, wonach der Islam zur Staatsreligion erklärt worden war. Nur nebenbei sei bemerkt, dass 1931 der Laizismus proklamiert und die Religion zur Privatsache erklärt wurde, und dass in den Jahren 1935-1948 der Religionsunterricht geradezu verboten war. Die hier angeführten Beispiele betreffen speziell die Türkei. In der Zwischenzeit ist jedoch auch in anderen islamischen Ländern besonders das Eherecht in Anlehnung an europäische Verhältnisse stark modernisiert worden. Am weitesten ist man in Tunesien gegangen, wo seit 1958 die Polygamie verboten ist. Aber auch in Ägypten ist das Familienrecht neuerdings weitgehend an europäische Vorbilder angeglichen und dementsprechend seines islamischen Charakters entkleidet. Nur in Pakistan sucht man seit der Gründung dieses eigenartigen Staates umgekehrt altislamische Rechtsformen neu zu beleben. Ob mit Erfolg, ist eine andere Frage.

Wie soll der Historiker diesen Sachverhalt deuten? Das eine ist wohl klar: Es handelt sich nicht nur um harmlose, auf das Gebiet der neuen Türkei beschränkte Randerscheinungen. Der Geltungsbereich der islamischen Rechts- und Lebensordnung ist in neuerer Zeit auch in einem grossen Teil der arabisch-islamischen Länder immer mehr eingeengt worden. Und gerade im Familienrecht greifen die gesetzgeberischen Reformen auf althergebrachte Regelungen über, die sogar durch koranische Formulierungen sanktioniert sind. Die islamische Theologie ist aufgerufen, dazu Stellung zu nehmen. Sie kann das meines Erachtens auf zweierlei Weise tun. Entweder hält man unentwegt am Alten fest und erklärt die Neuerungen für rechtswidrig. Das ist dann allerdings ein papierener Protest, der den

Gang der Entwicklung nicht mehr aufhalten kann. Oder aber, man nimmt den Sachverhalt als gegeben hin und zieht auch in der Theorie die Konsequenzen daraus, indem man bewusst darauf verzichtet, rechtliche Regelungen, die zur Zeit des Propheten und der ersten Kalifen sinnvoll und nötig gewesen sein mögen, als unabdingbare Bestandteile des islamischen Glaubens zu betrachten. Der Islam müsste, falls es zu einer solchen Umorientierung kommen sollte, noch einmal eine tiefgreifende Metamorphose durchmachen, könnte aber auf diese Weise den Kern seiner Substanz in die Zukunft hinüberretten.

RUDI PARET
Universität Tübingen